

**Jesuit-Krauss-McCormick Library**

PA4011 .H38

1

Heitsch, Ernst.

MAIN

Hesiod / herausgegeben von Ernst Heitsch



**3 9967 00143 2181**

**HESIOD**

★ THEOLOGICAL ★  
★ SEMINARY OF  
★ CHICAGO ★



*Virginia Library*







HESIOD



# WEGE DER FORSCHUNG

BAND XLIV

1966

WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT  
DARMSTADT

# HESIOD

Herausgegeben von  
ERNST HEITSCH

McCORMICK THEOLOGICAL SEMINARY

McGAW MEMORIAL LIBRARY

800 WEST BELDEN AVENUE

CHICAGO, ILLINOIS 60614

1966

WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT  
DARMSTADT

PA  
4011  
.H38

© 1966 by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt  
Satz und Druck: C. Winter, Darmstadt  
Einband: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt  
Printed in Germany



## INHALT

<i>Vorwort</i> . . . . .	VII
--------------------------	-----

### DAS HESIODPROBLEM

<i>Zur Literatur des Hesiodos</i> (1864). Von Fr. Susemihl . . . . .	3
<i>Hesiodos von Askra und der Verfasser der Theogonie</i> (1913). Von W. Aly . . . . .	50
<i>Rezension der Theogonie-Ausgabe von Felix Jacoby</i> (1931). Von P. Friedländer . . . . .	100
<i>Hesiods Werke und Tage und das Alte Morgenland</i> (1934). Von Fr. Dornseiff . . . . .	131

### DIE FORM DER THEOGONIE

<i>Zu Hesiods Theogonie</i> (1905). Von C. Robert . . . . .	153
<i>Beispiele zur poetischen Technik des Hesiod</i> (1965). Von H. Schwabl . . . . .	175

### DIE FORM DER ERGA

<i>Hesiods Ὑποθήκαι</i> (1913). Von P. Friedländer . . . . .	223
<i>Die dichterische Form von Hesiods Erga</i> (1962). Von H. Diller . . . . .	239

### DAS THEOGONIEPROÖMIUM

<i>Das Proömium von Hesiods Theogonie</i> (1914). Von P. Fried- länder . . . . .	277
<i>Das Proömium der Hesiodischen Theogonie</i> (1956). Von K. von Fritz . . . . .	295
<i>Zu Hesiods Theogonieproömium</i> (1958). Von E. Siegmann . . . . .	316

## DER PROMETHEUS-PANDORA-MYTHOS

<i>Die literarische Überlieferung des Prometheusmythos</i> (1913). Von W. Aly . . . . .	327
<i>Pandora</i> (1914). Von C. Robert . . . . .	342
<i>Pandora, Prometheus und der Mythos von den Weltaltern</i> (1947). Von K. von Fritz . . . . .	367
<i>Hesiods Prometheus</i> (1956). Von F. Wehrli . . . . .	411
<i>Das Prometheus-Gedicht bei Hesiod</i> (1963). Von E. Heitsch . . . . .	419

## DER WELTALTERMYTHOS

<i>Über des Hesiodus Mythos von den ältesten Menschengeschlechtern</i> (1842). Von F. Bamberger . . . . .	439
<i>Der Mythos von den fünf Menschengeschlechtern</i> und <i>Die indische Lehre von den vier Weltaltern</i> (1860). Von R. Roth . . . . .	450
<i>Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern</i> (1910). Von E. Meyer . . . . .	471
<i>Altgriechische Theologie und ihre Quellen</i> (1924). Von R. Reitzenstein . . . . .	523
<i>Mythologische Vorstellungen des Alten Orients im archaischen Griechentum</i> (1955). Von A. Heubeck . . . . .	545
<i>Griechischer Mythos und Vorderer Orient</i> (1955). Von A. Lesky . . . . .	571
<i>Hesiod und die Geschichtsschreibung</i> (1957). Von Th. G. Rossenmeyer . . . . .	602

## MYTHOS, THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

<i>Genealogie als mythische Form</i> (1936). Von P. Philippsen . . . . .	651
<i>Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie</i> (1946). Von H. Diller . . . . .	688
<i>Die Welt der Götter bei Hesiod</i> (1955). Von B. Snell . . . . .	708

## VORWORT

Diese Aufsatzsammlung möchte über wesentliche Züge im Hesiodbild der Gegenwart, ebenso aber darüber unterrichten, wie es zu einem solchen Bild, sollte es überhaupt bestehen, gekommen ist. Es sollen Wege gezeigt werden, auf denen die Philologen früher und heute ihre Beobachtungen gemacht haben und am Ende zu bestimmten Anschauungen gekommen sind. Wer Altes nicht einfach verwerfen und gegenwärtig aktuelle Meinungen übernehmen, sondern sehen will, unter welchen Bedingungen und Voraussetzungen die Forschung jeweils ihre Ergebnisse erzielt hat, um so gegebenenfalls den sachlichen und methodischen Fortschritt seiner eigenen Zeit angemessener einzuschätzen, wird gut tun, die Zeitspanne, die er überschauen will, nicht zu gering zu wählen; es könnte sein, daß ihm dann u. a. deutlich wird, wie sehr auch das Bild, das er selbst sich etwa von Hesiod macht, von der eigenen Fragestellung abhängt, und daß dieses Bild im günstigen Fall ein richtiger Aspekt, doch sicher nicht der allein richtige und endgültig letzte sein wird.

So umfaßt dieses Buch Beiträge aus vier Generationen; der älteste der aufgenommenen Aufsätze stammt aus dem Jahr 1842 (S. 439), der jüngste ist die Neufassung einer 1961 erschienenen Arbeit (S. 175). Ob dabei die Absicht, den Gang der Forschung in typischen und entscheidenden Ausprägungen vorzuführen, gelungen ist, wird sich zeigen müssen. Jedenfalls schien Hesiod, der für uns als erster aus der konventionellen Anonymität der epischen Sänger heraustritt, Gedichte in eigenem Namen veröffentlicht und der — lange vor den sogenannten Vorsokratikern — über die Rätsel von Welt und Menschen in eigentümlicher Weise nachzudenken und zu dichten versucht, einen solchen Versuch durchaus zu verdienen.

Um vielen möglichen Aspekten gerecht zu werden, darüberhinaus aber den Wandel der Fragestellung im Einzelfall wirklich



deutlich zu machen, habe ich Themengruppen gebildet, über die einleitend nicht viel zu sagen ist. Der Abschnitt ‚Hesiodproblem‘ soll gerade auch unter methodischem Gesichtspunkt die unterschiedlichsten Stimmen zu Wort kommen lassen und gleichzeitig eine Art Forschungsüberblick geben; wer etwa Susemihls Beitrag, der so veraltet nicht ist, wie das Erscheinungsdatum vielleicht vermuten läßt, wirklich durcharbeitet, hat m. E. auch dann, wenn er dem Autor in Einzelheiten nirgends zustimmt, über Hesiod Beträchtliches gelernt. Die beiden folgenden Abschnitte enthalten jeder eine ältere und eine jüngste Arbeit zu den viel diskutierten Kompositionsfragen; gerade hier müssen die vier aufgenommenen Aufsätze stellvertretend für eine große Zahl konkurrierender Versuche stehen. Die drei folgenden Gruppen kreisen um Themen (Theogonienproömium, Prometheus-, Weltaltermythos), die mir für ein Verständnis Hesiods zentral zu sein scheinen; hier sind denn auch die Bemühungen besonders intensiv und in einem Fall, durch Neufunde, unerwartet erfolgreich gewesen. Den Schluß bilden drei Arbeiten, die mit Entschiedenheit jeweils eine eigene Fragestellung verfolgen. — Daß die gewählte Gruppierung nur einer gewissen Orientierung dienen kann, daß die Themengruppen sich sachlich oft überschneiden, braucht kaum eigens gesagt zu werden.

Wenn die philologischen Wissenschaften heute einen grundsätzlichen Fortschritt erzielt haben, so dürfte er in der Wendung zum geduldigen Beobachten und Beschreiben dessen bestehen, was überliefert ist. Daß ein solcher Wandel sich auch in den Bemühungen um Hesiod vollzog, davon mögen hier zwei Äußerungen zeugen, deren Autoren von grundverschiedenen Voraussetzungen ausgehen; in der Gegenüberstellung ist das unschwer kenntlich. *„Und so glaube ich“,* schrieb damals Susemihl (S. 33), *„wird wenigstens einstweilen an dem Wesentlichen der Schömannschen Ansicht noch immer festzuhalten sein, daß, wenn es überhaupt eine ältere einheitliche Theogonie von Hesiodos oder irgendwem sonst gegeben haben sollte, doch in die heutige nichts aus ihr übergegangen ist;“* und einige Zeilen später heißt es: *„Für mich ist daher der theogonische Charakter der Verse 17 ff. in den ‚Werken und Tagen‘*

*nur ein neues Anzeichen dafür, daß dieselben nicht schon von Hesiodos selbst gedichtet sind. Aber auch in der Theogonie haben wir im vorstehenden bereits mancherlei Spuren entdeckt, welche der Meinung, als ob auch nur eine Zeile in ihr wirklich von dem alten Hesiodos herrühre, verschiedene Bedenken entgegensetzen.“* Es ist klar, hier spricht jemand, der von vornherein zu wissen glaubt, wie ein Gedicht des alten Hesiod auszu sehen habe, um als echt anerkannt werden zu können, und der daher zu urteilen vermag, daß das, was unter seinem Namen auf uns gekommen ist, nicht von ihm stamme; das Ergebnis einer solchen Methode lautet zugespitzt dann so: da wir einerseits wissen, wie eine alte Dichtung aussah, da andererseits das Überlieferte diesem unserem Wissen nicht entspricht, ist alles Fälschung und von Hesiod selbst — von dem wir angeblich ja eine gute Vorstellung haben — besitzen wir nichts. Fünfzig Jahre später formuliert dann Aly (S. 327) seinen methodischen Ansatz so: *„Das Allheilmittel der bisherigen Kritik war die Interpolation. Und so liefen alle bisherigen Erklärungsversuche auf Streichungen hinaus, ohne daß man erfuhr, woher denn diese allen Zusammenhang störenden Interpolationen gekommen seien . . . Es kommt nicht darauf an, durch Streichungen ein allen ästhetischen Ansprüchen entsprechendes Gebilde zu erzielen, sondern das Überlieferte zu verstehen.“* Wer so spricht, ist jedenfalls im Begriff, die Interpolationsthese, also die Annahme, in ein ursprünglich bruchloses Werk seien von Späteren störende Zusätze eingefügt, zu ersetzen durch die Frage, ob der Dichter des uns vorliegenden Werkes etwa seinerseits ältere Tradition benutzt hat; für eine solche Betrachtung sind dann Bruchstellen und sonstige Anstöße Zeichen nicht dafür, daß ein ursprünglich guter Zusammenhang später gestört, sondern dafür, daß Älteres vom Dichter aufgegriffen und gegebenenfalls für seinen eigenen Gedankengang umgeprägt wurde. Wie es scheint, ist diese Fragestellung nicht nur einleuchtender, sondern dem geistesgeschichtlichen Prozeß, wie er sich in dem Verhältnis von Überlieferung und Deutung abspielt, auch angemessener; sie hat sich denn wie auf vielen Gebieten der klassischen Philologie, so auch bei Homer und Hesiod seit längerem bewährt.

Die aufgenommenen Beiträge sind mit einer Ausnahme so abgedruckt, wie sie seinerzeit erschienen; die Ausnahme (S. 175) gegenüber dem Grundsatz der ‚Wege der Forschung‘ schien erlaubt, da es sich hier um einen erst jüngst erschienenen Aufsatz handelt, der noch nicht eigentlich historisch geworden war, und weil der Verfasser den Wunsch hatte, seinen programmatischen Versuch aus dem Jahre 1961 zu erweitern und zu präzisieren. Beziehen sich Zitate auf Arbeiten, die ebenfalls in diesen Band aufgenommen sind, so ist die Seitenzahl in Klammern hinzugefügt; in Klammern stehen nach Möglichkeit auch bibliographische Hinweise auf neuere Textausgaben und Schriftensammlungen. Eine moderne Bibliographie habe ich nicht beigelegt; sie wäre bei dem heutigen Umfang der Produktion nach spätestens drei Jahren überholt, und da ohnehin auch sie nur eine — notwendig subjektive — Auswahl bringen könnte, müßte derjenige, der zur Weiterarbeit Vollständigkeit erstrebt, doch auf *L'année philologique* zurückgreifen. Verwiesen sei der Leser jedoch auf I. Sellschopp, *Stilistische Untersuchungen zu Hesiod*, Hamburg 1934; ferner auf den Sammelband *Hésiod et son influence*, *Entretiens sur l'antiquité classique* VII, Genève 1962 (mit Beiträgen u. a. von K. von Fritz, G. Kirk, W. Verdenius, F. Solmsen); und schließlich auf H. Troxler, *Sprache und Wortschatz Hesiods*, Zürich 1964.

Danken möchte ich zum Schluß allen Autoren, die durch freundliche Bereitwilligkeit, den Nachdruck ihrer Arbeiten zu gestatten, diesen Band ermöglicht haben. Für zwei Beiträge, die ich gerne noch aufgenommen hätte, war die Genehmigung nicht zu erhalten; den Abdruck der Ausführungen, die Wilamowitz zum Theogonieproömium in Auseinandersetzung mit Friedländer (S. 277) gemacht hat (in: *Die Ilias und Homer*, Berlin 1916, 463 ff.), verhinderte der Verlag Weidmann; den Aufsatz ‚Hesiods Dichterweihe‘ (*Antike und Abendland* 2, Hamburg 1946, 152 ff.) wollte K. Latte noch zu Lebzeiten leider nur in seinen geplanten Kleinen Schriften (München 1966) zum Wiederabdruck bringen.

Göttingen, im Dezember 1965

E. H.



## DAS HESIODPROBLEM



## ZUR LITERATUR DES HESIODOS

Von FRANZ SUSEMIHL

1. *De operum et dierum Hesiodi compositione forma pristina et interpolationibus commentatio critica* AUGUSTI STEITZ. *pars prior*. Gottingae typis expressit officina academica Dieterichiana. MDCCCLVI. 81 S. gr. 8.
2. *De carminis Hesiodi quod opera et dies inscribitur compositione et interpolationibus disputatio prior. scripsit* IOSEPHUS HETZEL. Programmabhandlung des Gymnasiums in Hadamar zu Ostern 1860. Weilburg, gedruckt bei L. E. Lanz. 19 S. gr. 4.

Die höhere Kritik der ›Werke und Tage‹ ist bisher in zwei verschiedene Betrachtungsweisen auseinandergegangen. Die eine derselben, durch Lehrs (quaest. ep. S. 179 ff.) und neuerdings durch Merkel in einem Bericht über die beiden vorstehenden höchst anerkennenswerten und auch von ihm als sehr verdienstlich anerkannten Abhandlungen (im Philologus XIX S. 119 ff.) vertreten, erblickt in dem Gedicht, wie es uns vorliegt, fast nur einen Trümmerhaufen, aus welchem sich abgesehen von dem abergläubischen Kalender oder den ἡμέραι (765–828) als ein ursprünglich einheitlicher Organismus, zwar auch nicht unversehrt geblieben, aber doch immer noch erkennbar, nur die eigentlichen ἔργα (383–694) herausheben. Die andere, gangbarere Betrachtungsweise, welcher auch Steitz und Hetzel folgen, schließt sich an die bahnbrechende Arbeit von Twisten, welcher bekanntlich das Ganze neben einigen losen Spruchsammlungen in fünf je in sich, aber von Haus aus nicht untereinander zusammenhängende, zugleich mehr oder minder interpolierte Massen zerlegte: die Mahnungen zur Gerechtigkeit und Arbeitsamkeit (11–41. 202–326), Pandora (42–105), die Weltalter (106–201), ἔργα (383–694), ἡμέραι (765–828). Wie diese disparaten Stücke zusammenkamen, sowie über ihr etwaiges verschie-

denes Alter versuchte Twesten noch keine | Aufklärung zu geben. Anfänge eines solchen Versuchs aber finden sich bei Bernhardt und Heyer, indem sie abweichend von Twesten jener die erste, dritte und vierte, dieser die erste, zweite und vierte jener fünf Massen als von vornherein zueinander gehörig und als das ursprüngliche, von Hesiodos selber herrührende Gedicht ansahen, wogegen ich selbst (s. diese Jahrb. 1856 S. 611 ff.), mehr an Lehrs mich annähernd, dies höchstens von der ersten und vierten, vorausgesetzt daß 252—255 ein späterer Zusatz seien, gelten lassen konnte, ungleich mehr aber dazu hinneigte, den ältesten Grundstock des Ganzen bloß in den eigentlichen ἔργα, und in einzelnen Teilen von 11—41, 202—326 etwa noch Trümmer eines andern echten Hesiodischen Gedichts zu erblicken. Steitz und Hetzel führen nun die Untersuchung in ähnlichem Sinne weiter. H. kommt dabei zunächst zu einem Ergebnis, welches mit jener meiner ersteren Ansicht zusammentrifft. Ganz neu aber ist der auch von Merkel S. 126 ganz besonders anerkannte und, wie mir scheint, einleuchtend von ihm (S. 15 f.) geführte Nachweis, daß die eigentlichen ἔργα anfänglich nur aus den Ackerbauregeln 384—617 bestanden haben und die Anweisung zur Schifffahrt 618 ff. von einem andern Dichter hinzugefügt ist. Wir werden sehen, daß dieser Nachweis auch dann nicht seine Kraft verliert, wenn jene Ackerbaulehren anfänglich ganz für sich dastanden und auch mit der ersten jener fünf von Twesten unterschiedenen Massen noch nicht verbunden waren. St. dagegen scheidet zwar auch die beiden Episoden von der Pandora und von den Weltaltern aus dem ursprünglichen Gedichte aus, rechnet aber dafür u. a. die abergläubischen Sprüche 724—764 und die ἡμέραι, in denen H. S. 18 f., wie ich glaube mit mehr Recht, das Werk von Interpolatoren jüngsten Datums, „saeculi mystici quasi antecursoribus“ erblickt, mit zu demselben und hält auch jene beiden Episoden für zwei nur ursprünglich selbständige Gedichte des Hesiodos selber (S. 32 ff. 46). Ich habe aber, zumal auf Schömann mich stützend, a. a. O. größtentheils bereits die Gründe entwickelt, weshalb keine von beiden als Werk des Hesiodos und beide weder als Werke desselben Verfassers noch auch derselben Zeit gelten können, und kann daher nicht einmal H. (S. 19) ganz beipflichten, wenn dieser sie vielmehr gleich sehr für Arbeiten von Interpolatoren mittleren Datums erklärt. Bei

St. aber findet sich nichts, was zur Widerlegung jener Gründe dienen könnte: denn die stilistischen Ähnlichkeiten mit der Theogonie und dem Schild, von denen er S. 33 ff. eine überaus schätzbare Zusammenstellung gibt, beweisen allerdings wohl die Einheit des Dichterkreises, aus welchem alle die sog. Hesiodischen Gedichte hervorgegangen sind, aber nicht die des Dichters.

St. und H. setzen nun aber fürs zweite die Untersuchungen von Heyer über die ältesten Zeugnisse für das Vorhandensein der verschiedenen Partien des Gedichts in verdienstlichster Weise fort, jedoch nicht sowohl nach seiten der Herbeischaffung neuen Materials als vielmehr der kritischen Sichtung des von Heyer beigebrachten. St. S. 3—7 fügt freilich auch noch einige Stellen aus den älteren Lyrikern hinzu, in denen eine Reminiscenz an gewisse Stellen der W. u. T. enthalten sei; aber nach dem richtigen Grundsatz S. 3: „*imitationem tum denique agnoverimus, | cum aut sententiam haud vulgarem sententiarumque contextum non necessarium aut verba rariora conformationemque sermonis artificiosiore et Hesiodo et imitatori communia reppererimus*“ fallen wie vor seiner Kritik mehrere der von Heyer angeführten, so vor der von H. S. 3 mehrere der von St. hinzugefügten Zeugnisse. Unter den ersteren sind die des Archilochos, und auch im übrigen fehlt es gerade für die eigentlichen Ackerbaulehren an älteren Spuren ihrer Verbreitung, wogegen solche für mehrere der von Hetzel, mir u. a. als jünger erachteten Stücke des Gedichts vorhanden sind. H. gibt von ihnen S. 4 eine Aufzählung. Die ältesten sind die für den Pandoramythos und den Spruch 702 f. bei Simonides von Amorgos. Zur Zeit des Solon, des Theognis oder wenigstens des Herakleitos kann ferner hiernach im wesentlichen kaum noch irgendein Stück gefehlt haben, höchstens wenige einzelne Verse könnten noch später hinzugedichtet sein; auch galt damals Hesiodos gewiß bereits für den Urheber aller Stücke: von Herakleitos wird er ja ausdrücklich schon als der der ἡμέραι in Betracht gezogen. Aber ob alle diese Stücke schon damals, schon vor Theognis zu einem Ganzen verbunden waren, läßt sich, wie im Grunde auch St. S. 6 f. zugibt, schwerlich irgendwie beweisen, so geneigt man an sich auch sein mag es anzunehmen.

Und damit sind wir denn fürs dritte wieder auf die innere Beschaffenheit des uns überlieferten Ganzen zurückgeworfen. Wenn



überhaupt, so können wir nur aus ihr den Anhalt zu Vermutungen darüber entnehmen, auf welche Weise die allmähliche Zusammenfügung so widerstrebender Stücke vor sich gehen konnte, und hieran mit Hilfe jener äußern Zeugnisse vielleicht einige weitere Folgerungen über die Zeit anreihen, in welcher dies geschah. St. und H. nehmen vermöge der im obigen angedeuteten Verschiedenheiten ihrer Gesamtansicht auch zu dieser Frage eine voneinander sehr verschiedene Stellung ein. Für St. kommt u. a. nach dem obigen auch die nachträgliche Interpolation ursprünglich freistehender und nicht für diesen Verband abgefaßter Gedichte in denselben in Betracht. Überhaupt aber unterscheidet er eine dreifache Klasse von Interpolationen: die älteren der Rhapsoden und die jüngeren literarischer Redaktoren oder, wie er sie nennt, Diaskeuasten und endlich von Lesern, und er meint sogar auch im einzelnen ziemlich bestimmt weitaus die meisten interpolierten Verse je unter diese drei Klassen verteilen zu können (S. 8—19). H. S. 10 ff. tut dagegen mit Erfolg die Unhaltbarkeit der Kennzeichen dar, durch welche St. die Einschiebsel der beiden letzteren Klassen von denen der ersteren unterscheiden will, und sucht zu zeigen, daß überhaupt die Zahl der eingeschobenen Verse von der zweiten und vollends der dritten Art nur eine höchst geringe sein könne. Er scheint ferner anzunehmen, daß auch alle größeren zu dem ursprünglichen Gedicht später hinzugekommenen Stücke gleich mit der Absicht sie in dasselbe einzufügen gedichtet worden seien. Diese Annahme ist aber auch wiederum schwerlich haltbar. Schon Lehrs S. 251 hat wahrscheinlich gemacht, daß der Anfang der ἡμέραι eine Änderung zu dem Zwecke erfahren habe, dies ursprünglich selbständige Gedicht mit der übrigen Masse zusammenzuschweißen. Aber auch die Weltalter scheinen ursprünglich | ein solches gewesen zu sein. In den einleitenden Versen 106—108 vermag ich nämlich nur die unzweideutige Absicht zu erblicken, dem voraufgehenden Pandoramythos eben diese Dichtung als Seitenstück anzureihen, und es ist mir geradezu unbegreiflich, wie Merkel S. 131 hierüber so ganz anders urteilen kann. Diese Absicht aber kann der Verfasser der Weltalter selbst bei dem ganz abweichenden Sinne und Geiste seiner eignen Dichtung (s. Schömann opusc. II S. 317 f.) nicht wohl gehabt haben; jene drei Flickverse sind auch in der Tat seiner nicht würdig, und doch kann, ganz von

ihnen abgesehen, nur diese Absicht die Einfügung dieser Dichtung in die W. u. T. veranlaßt haben. Denn sie kann wegen der in ihr enthaltenen Dämonenlehre erst im Zeitalter der sieben Weisen entstanden sein (s. Schömann a. O.), die Pandoraepisode aber ist nicht bloß älter als Simonides von Amorgos, sondern kann auch von vornherein nie anders denn eben als eine in die erste Hauptmasse der W. u. T. eingeschobene Episode existiert haben. H. (S. 13 f. vgl. 15) hat nämlich gegen St. (S. 29–32) aufs triftigste erwiesen, daß V. 40 f. nicht mit dem vorausgehenden in gehörigen Einklang zu bringen ist (vgl. darüber schon Lehrs S. 224), dagegen mit den folgenden Versen 42–46 sehr wohl zusammenhängt, und er macht es nun auch gegen Lehrs höchst wahrscheinlich, daß ein Mißverstand der sonach auch bereits interpolierten Stelle 40–46 die weitere Interpolation des Pandoramythos von 47 an veranlaßt habe. Daß in diesen selbst V. 60–69 wieder noch später hinein interpoliert worden, mag wohl St. S. 39 f. ganz richtig gesehen haben.

Hiermit erwächst nun aber dem ältesten Kerne der in 11–41. 202–326 enthaltenen Ermahnungen ein beträchtliches Alter, und es muß derselbe hiernach schon um die Mitte des achten Jahrhunderts oder noch früher als fortlaufendes Gedicht vorhanden gewesen sein. Jedenfalls sind sonach überdies die Verse, in welchen die Dämonenlehre sich findet, 252–255, ein weit späterer Einschub. Nun erhält ferner dieses Stück, wie St. S. 25 und besonders H. S. 5 f. 15 geltend machen, Hindeutungen, durch welche es zu dem Ackerbaugedicht als dessen Einleitung in Beziehung gesetzt wird (21 ff. 30 ff. 299 ff.), und zwar so, daß andere Verse (236. 247) entschieden das Vorhandensein der Schiffsregeln ausschließen, während indirekt auch in ihnen Bezüge auf das Ackerbaugedicht liegen können, sofern sie die Feldwirtschaft als die einzig angemessene Beschäftigung wahrhaft gerechter Männer voraussetzen. Gehören daher diese Hindeutungen wirklich zu dem ursprünglichen Kern dieses Stückes, so ist nur zweierlei möglich: es ist entweder gleich von dem Urheber des Feldbaugedichtes oder von einem etwas späteren Aöden als Einleitung zu demselben gedichtet worden. Um sich lieber für die erstere Annahme zu entscheiden, müßten aber allerdings auch umgekehrt in dem Ackerbaugedicht Hindeutungen auf die 11 ff. 202 ff.

zugrunde liegende Situation erwartet werden und nicht Anspielungen auf ganz andere zwischen Hesiodos und Perses vor kurzem eingetretene Verhältnisse, wie sie 394—398 sich finden. Die Berufung H.s (S. 6) auf diese Verse ist daher wenig glücklich, und St. verfährt insofern konsequenter, wenn er 396—404 auswirft. Indessen auch wenn man hiernach eher zu der letzteren Annahme gedrängt wird, ist es doch nach diesem allem wohl etwas zuviel gesagt, wenn Merkel S. 122 gegen das ganze Verfahren von St. und H. einwendet: „die Annahme, daß das alte Originalgedicht des Hesiodos in unserm Text enthalten sei, beruht entweder auf dem Titel, den letzteres führt, über dessen Alter es, soviel mir bekannt, sehr an Nachweisungen fehlt, oder auf dem allerdings aus dem Altertum stammenden Glauben an seine Einheit und innere Konsistenz.“ Allerdings die Idee, von welcher St. sowie H. dabei ausgehen, „daß der Zusammenhang des Originalgedichts überall sofort nach ihren Athetesen wieder von selbst hervortreten müsse“ (Merkel S. 124), kann auch ich mir nicht aneignen. Daß vielmehr das ursprüngliche Gedicht, welches den Versen 11 ff. 202 ff. zugrunde lag, nicht bloß durch Einschiebungen und Versetzungen, sondern auch durch vielfache Umgestaltung der ursprünglichen Verse, Lücken und deren nachträgliche Verkleisterung, auch wohl doppelte Rezensionen in einer Weise gelitten hat, welche die Aufdeckung des einstigen Zusammenhanges kaum noch im ganzen und großen, sicher aber im einzelnen nicht mehr zuläßt, scheint mir von Lehrs und Merkel (S. 124 ff. 128 ff.) bewiesen zu sein, sowenig ich auch manche ihrer Bedenken stichhaltig finden kann. Ehe ich jedoch etwas näher auf diese Sache und eben damit auf die mutmaßlich spätere Hinzufügung der Bezüge auf die Anweisungen zum Landbau eingehe, stehe hier eine vergleichende Übersicht, wie sich St. und wie sich H. das Originalgedicht des Hesiodos denkt:

Steitz (S. 20 f. vgl. 76):

Pars prima: I. exordium 11—24. II. admonitio Persae fratris 27—41. III. quasi responsum iudicum 203—209. IV. admonitio

Hetzel (S. 3 vgl. 7 f. 15 f.):

Erster Teil: 11—24.  
27—39. 202—209.

Persae fratris 212–219. 222–239. V. admonitio iudicum 248–262. 267–269. VI. praecepta ad Persen fratrem 274–285.

Pars secunda. caput primum: praecepta oeconomica universalia: I. de labore 286–307. 312. 313. 320–326. II. de pietate 327–341. III. de aequitate, parsimonia, prudentia 342–345. 349–351. 353. 354. 357–364. 366–379.

caput secundum: de re rustica: I. praecepta rustica generalia 383. 384. 388–395. 405. 407–409. 453. 454. 602–605. 410–413. II. praeparatio arationis 414–425. 455–457. 426–437. 439–447. III. fasti rustici: a) aratio 448–452. 458–461. 465–490. b) hiems 493–512. 536–560. c) vitium amputatio 564–570. d) messis 571–578. e) summa aestas 582–591. 597–601. 606–608. f) vindemia et reditus ad arationem 609–616.

caput tertium: de navigatione: I. fasti nautici: a) de tempore quo cessat navigatio 618–630. b) de tempore navigandi 663–686. II. praecepta nautica generalia 643. 689–694.

Pars tertia. caput primum: de usu hominum: I. de uxore du-

212–222. 224<sup>1</sup>. 239–243. 246. 247. 225–237. 248–251. 256–264. 267–300.

302–310. 312. 313. 315. 316.

### Zweiter Teil:

I. Vergiliis occidentibus arandum esse docetur: 383. 384. 388–398. II. omnium autem primum instrumenta ad agricoltionem necessaria | esse paranda 407–432. 434–437. III. de iusto arationis tempore 448–454. 458–461. 463. 465–470. 473–482. IV. hiems 493–495. 498. 499. V. vitium amputatio 564–570. VI. messis 571–581. VII. VIII. 597–601. 606–617.

<sup>1</sup> Hiermit glaube ich Hetzels wirkliche Meinung getroffen zu haben: jedenfalls sind Druckfehler in den Zahlangaben sowohl S. 3 als auch S. 8.

cenda 695—705. II. de usu necessariorum ceterorumque hominum 707—723.

caput secundum: praecepta religiosa: 706. 724—730. 733—739. 742—764.

caput tertium: de diebus faustis et infaustis: 765. 769—787. 790—798. 800. 802—814. 817—824.

Das von beiden Verfassern eingeschlagene Verfahren bei der Darlegung ihrer Ansicht ist übrigens ein verschiedenes. St. hat bisher nur den ersten Teil des Gedichts 11—285 eingehend erläutert, H. ist dagegen noch auf keine einzige längere fortlaufende Partie in ähnlicher Weise ins einzelne eingegangen, sondern hat gewisse vorläufige Hauptpunkte seiner Begründung gegeben, die sich über verschiedene Teile des ganzen Gedichts erstrecken, wie z. B. außer einigen bereits angedeuteten S. 7 f. eine Rechtfertigung seiner Umstellung von 225—237, sowie der Ausscheidung von 223. 244 f. 238. Interpolationen der ältesten Zeit sind nach H. S. 18 f.: 25 f. 210 f. 244 f. 265 f. 320—341. 317—319. 342—377 nebst den ursprünglich ihnen anhängenden Versen 381 f. 378—380. 385—387. 399—404. 405. 406. 433. 438—447. 455—457. 462. 464. 471. 472. 483—492. 496 f. 500 f. 602—605. 695—705 und die älteste Partie der Schiffsfahrtsregeln 40—46. 618—630. 663—686, die erst hinzukamen, als 483—492 schon zugesetzt worden (s. S. 16), und denen dann später noch wieder 631—642 und 646—662<sup>2</sup> und von anderen Urhebern 643—645.

<sup>2</sup> Wenn H. S. 16 f. wie schon vor ihm Götting im Gegensatz gegen Lehrs S. 207 ff. mit Recht annimmt, daß diese beiden Verspartien von derselben Hand herrühren, so verliert damit Merckels im Philologus XVII S. 130 f. entwickelte scharfsinnige Vermutung, daß das Ackerbau- und Schiffsahrtgedicht zu seiner jetzigen Gestalt durch einen Rhapsoden aus Chalkis, denselben, der auch 504—560 eingeschoben, gelangt sei, eine ihrer Stützen. Denn der Grundstock der Schiffsahrtregeln müßte so älter als dieser Rhapsode sein. Allerdings aber dürften Hetzel und Götting doch wohl hierin recht haben.



687—694 beigelegt wurden; sodann der mittleren Zeit: 47—105 (in welcher Partie 93 und vielleicht 99 noch wieder ein späterer Einschub sind); 106. 107. 109. 110. 112—201. 108. 111. 223. 238. 314; endlich der jüngsten Periode kurz vor dem attischen Zeitalter: 724—828 (vielleicht auch 706—723). 1—10. 502—563. 582—595 nebst dem später hinzugefügten V. 596.

Ich kann nun meinerseits zunächst die Anstöße, welche zum Teil schon Lehrs, namentlich aber Merkel an 27—39 genommen haben, nur vollkommen gerechtfertigt finden, und auch ganz abgesehen von den unlösbaren Schwierigkeiten, die eben hieraus, wie Merkel gezeigt hat, für die Anknüpfung des in dem αἴνος 202 ff. oder 203 ff. ausgedrückten Gedankens erwachsen, kann ich mir schon im allgemeinen schwer denken, daß derselbe in der Form ursprünglich so abrupt und ohne allen Übergang angereiht gewesen sein könnte, wie St. und H. annehmen. In 212—285 schimmert allerdings der ursprüngliche Zusammenhang im ganzen und großen durch alle späteren Entstellungen noch deutlich genug hindurch. Ob sich aber 286—316 von Haus aus hier angeschlossen haben, darüber will ich den künftig zu erwartenden Auseinandersetzungen beider Verfasser hier nicht vorgreifen. Daß 299—316 die älteste Überleitung zu dem Ackerbaugedicht gebildet haben, ist mir mit H. das wahrscheinlichste. Aber wenn wirklich der Dichter des letzteren selber demselben die voraufgehenden Ermahnungen zur Gerechtigkeit als ersten Teil voranschicken wollte, so erwartet man doch wohl wenigstens wieder eine direkte Übergangsformel etwa des Sinnes: „und so will ich dir denn, Perses, sagen, wie du am gedeihlichsten bei der Arbeit zu Werke gehen wirst.“ Man müßte also schon annehmen, diese sei infolge des allmählichen Einschubs von 317—382 verlorengegangen.

Etwas anders als Lehrs und Merkel muß ich dagegen über 11—26 urteilen. Daß 22—24 voller sprachlicher, durch die Emendation von Lehrs ὁ παύεται nicht erheblich gemilderter Härten sei, ist jedenfalls eine übertriebene Behauptung, und sind denn sprachliche Härten unter allen Umständen ein Zeichen von späterer Umdichtung? Daß ferner die einfache Auswerfung von 25 f. „allzu expedit“ sei, will mir in einem Gedicht nicht scheinen, in welchem auch sonst genug lose Sprüche an unpassender Stelle eingefügt sind. Den Sinn von

17 f. erläutert Merkel allerdings höchst scharfsinnig; doch sind, beiläufig bemerkt, auch hierdurch die Bedenken von Göttling noch nicht gehoben: in diesem Zusammenhang kann nur von einem Wett-eifer unter Menschen und nicht in der Natur (Vegetation) die Rede sein; die geschraubte, von H. S. 6 gebilligte Erklärung Heyers, nach welcher in γαίης τ' ἐν ὄψει schon eine Hinweisung auf den Ackerbau enthalten sein soll, verwirft ja aber auch Merkel (S. 129). Wenn dagegen einmal der Landbau (s. o.) die alleinige Beschäftigung gerechter Männer sein soll, so kann an sich doch an der Spezialität unmöglich ein Anstoß genommen werden, wenn derselbe 21–24 auch als der alleinige Gegenstand des edlen Wett-eifers ausgemalt wird, | und einer etwas konkreteren Ausmalung bedurfte doch wohl diese gute Eris im Gegensatz gegen die böse in der Tat. Letztere war durch πόλεμον und δῆριν (15) auch für die kindlichste Anschauung wahrlich genügend bezeichnet; aber inwiefern auch in der friedlichen Beschäftigung dennoch eine Eris waltet, das lag für eine solche nicht so ohne weiteres auf der Hand, sondern mußte für sie erst gleichsam dramatisch versinnlicht werden. Paßt aber dies längere Verweilen gerade bei der guten Eris dann nicht, wenn im folgenden doch nur die schlimme zur Nutzenanwendung gelangt und der Dichter auf die gute gar nicht ausdrücklich wieder zurückkommt, so reicht ja dieser Anstoß in Wahrheit viel weiter: aus eben diesem Grunde paßt überhaupt die ganze einleitende Einführung einer zweifachen Eris nicht. Dagegen falls auch wirklich 17–26 ursprünglich irgendwie anders gelaute haben sollten, immer hat der ganze Gedanke von dieser doppelten Eris nur Sinn durch die Beziehung auf das Ackerbaugedicht, und lediglich zu dessen Proömion könnte er ursprünglich recht wohl gehört haben. Doch bringt ein anderer Umstand auf eine etwas andere Vermutung.

Sowenig nämlich ferner, wie Lehrs und Merkel dargetan haben, die Verse 30–39 unter sich selber stimmen, so ganz besonders auffallend ist es doch, daß 29 oder 29–32 nicht bloß mit ihnen, sondern aus dem von Lehrs (S. 181. 222 f. Anm. 4) geltend gemachten Grunde auch mit 11–24 im Widerspruch stehen<sup>3</sup>. Wie also,

<sup>3</sup> Wäre freilich dieser Anstoß hier der einzige, so ließe er sich vielleicht durch Tilgung von V. 29 beseitigen.

wenn das Feldbaagedicht ursprünglich mit einer Aufforderung an Perses, an den es ja nach 611 gerichtet ist, begonnen hätte, nicht müßig auf dem Markte zu gaffen, sondern zu arbeiten, und wenn uns eben in 29—32 noch ein letzter Anklang von dieser ursprünglichen Einleitung erhalten wäre? So kann auch in 396—404 vielleicht etwas echt Hesiodisches stecken. Wie, wenn es ferner ein zweites selbständiges Gedicht des Hesiodos gegeben hätte, in welchem er den Perses nicht vom Angaffen fremder Händel, sondern von eigner gegen ihn selbst gerichteter Prozeßsucht (die sich ja mit jener erstern Neigung recht wohl verbinden kann) und die Richter seiner Heimat von Bestechlichkeit abmahnte, von welchem Gedicht dann gleichfalls der echte Anfang verlorengegangen, ein größerer Teil aber in freilich sehr überarbeiteter Gestalt in 202—285 erhalten wäre? Gleichwie nun aber die Homerischen Aöden die anfänglichen kleinen Heldenlieder allmählich zu größeren Kyklen umschmolzen, so ist ja auch bei Hesiodischen Aöden recht wohl etwas Ähnliches denkbar, und es ließ sich vermittels Hinzudichtung von 11—24 und des Grundstocks von 286—316, wenn auch nicht tadelfrei, bewerkstelligen. 27—39 müßten in dieser ältesten Zusammenfügung, die nach dem vorher Bemerkten kaum viel jünger als 900 vor Chr. sein könnte, natürlich noch ganz anders gelaute haben. Auch könnte dieselbe wegen 236. 247 noch nicht die Schifffahrtregeln enthalten haben. Die Verse 42—46 aber bleiben, wenn sie auch erst mit den letzteren eingerückt sind, nach allem Vorstehenden alt genug, um so „sinnig“ sein | zu können, wie sie es in der Tat sind: insofern kann ich das Bedauern von Merkel, daß St. sowie H. sie auswerfen, nicht teilen.

Anderseits führt uns nun bereits die Entstehung der jüngeren ursprünglich freistehenden Dichtungen von den Weltaltern und von den — nach dem schon Angedeuteten wohl noch später abgefaßten — Glücks- und Unglückstagen in eine dem attischen Zeitalter bereits so nahe liegende Periode hinab, daß man einigermaßen zu der Vermutung gedrängt wird, Theognis habe die erstere noch als einzelnes Gedicht und die letztere noch gar nicht gekannt; da aber die Verfasser beider Hesiodische Rhapsoden gewesen, habe sich dennoch bei dem nunmehr schon so buntscheckigen Charakter der bisherigen Anhäufung der Glaube gebildet, daß auch sie zu jenem Sammel-

gedicht gehörten, und so habe wenigstens die letzte Redaktion, d. h. vielleicht die des Peisistratos (s. u.) auch sie mit aufgenommen. Daß mindestens die des Peisistratos die erste *schriftliche* Sammlung *aller* Teile des Gedichtes war, wird wohl den meisten wahrscheinlich sein, und daß der Urheber dieser Sammlung selbst nicht an die Einheit desselben geglaubt habe, wie Merkel S. 130 meint, wird, wenn man erwägt, daß doch schon Herakleitos dies getan haben muß, wohl nicht eben recht glaublich erscheinen. Natürlich aber waren bis dahin verschiedene einzelne Partien für den rhapsodischen Vortrag vielfach auf verschiedenartige Weise heraus- und zusammengenommen und zurechtgeschnitten worden, und gerade dadurch ist das Ganze ein so wunderliches Gemisch über- und durcheinandergeschobener Ablagerungen geworden. Daß aber der „Sammler“ es gerade in vier solchen aufgeschriebenen Rhapsodien vorfand, wie sie Merkel S. 131 ff. deutlich glaubt unterscheiden zu können, ist am Ende doch trotz seiner vielfach ansprechenden Ausführung nur ein ebenso bedenkliches Eingehen ins einzelne, als er es nach anderer Richtung selber bei St. und H. findet. So habe ich wegen V. 106–108 meine abweichende Meinung bereits geäußert; näher in die Sache kann ich hier nicht eintreten. Was aber St. und H. anlangt, so ist eine baldige Fortsetzung ihrer Arbeiten im höchsten Maße zu wünschen. Kann ich von ihr auch keinen solchen Reinertrag erwarten, wie ihn die beiden Verfasser glauben gewonnen zu haben, so hat doch ihre bisherige Untersuchung bereits so viel von bleibendem Wert für Kritik und Erklärung des Hesiodos geliefert, daß von dem Verfolg derselben ein gleiches unzweifelhaft zu hoffen steht.

Besonders hervorgehoben sei hier schließlich noch die meist treffende Polemik von St. S. 47 ff. 58 gegen Planck in bezug auf das Stadium (oder die Stadien?), welches die Hesiodischen Gedichte innerhalb der griechischen Kulturgeschichte bezeichnen. Er nennt die Homerischen Dichtungen mit Recht eine Poesie für die Edlen, die Werke und Tage aber eine echte Poesie der Gemeinfreien, für welche der Krieg als ein Übel, der Friede und die friedliche Arbeit des Landbaus als das höchste Gut erscheint (14. 228 f.), behauptet aber mit Recht, daß der Zustand der letzteren dort und hier keine Verschiedenheit darbiete und daß sich auch hier von demokratischer Denkweise noch keine Spur finde (s. 225 ff. 250 ff. 260). Allein

bezeichnet wohl nicht dennoch das Aufkommen einer solchen eignen Poesie | der Gemeinen wirklich eine neue Kulturperiode? Und je richtiger St. dartut, daß in den ältesten Bestandteilen des Gedichts von einer „trüben, an die Scholle gefesselten Reflexion“ nicht die Rede sein könne, um so weniger durfte er, wie er denn einen solchen Trübsinn schon im Pandoramythos und ebenso in den Weltaltern nicht verkennt, auch von ihnen Hesiodos als den wirklichen Verfasser ansehen und eben hiermit den Grundirrtum teilen, auf welchem die ganze Darlegung Plancks beruht, und sich dabei beruhigen, den ganz abweichenden Charakter dieser beiden und namentlich des letztern Stücks im Gegensatz zu Planck dadurch erklären zu wollen, daß der Dichter sie nicht für dieselben Leute gesungen habe (S. 57). |

3. *Über die Hesiodische Theogonie.* Von EDUARD GERHARD. Aus den *Abhandlungen der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1856. In Kommission bei F. Dümmers Verlagsbuchhandlung. S. 91–159. gr. 4.
4. *Vniversitati litterariae Fridericae Guilelmae ante hos L annos institutae die XV m. Oct. a. MDCCCLV sacra celebranti rite gratulantur universitatis Turicensis rector et senatus. inest [ARMINII KÖCHLY] de diversis Hesiodeae theogoniae partibus dissertatio.* Turici ex officina Zürcheri et Furreri. 1860. 38 S. gr. 4<sup>4</sup>.

Auch über den Ursprung der Hesiodischen Theogonie bestehen bekanntlich vorwiegend zwei entgegengesetzte Ansichten. Nach der einen ist sie die Erweiterung einer kurzen, fast durchweg streng kataloghaften, von Hesiodos selbst oder einem andern alten Dichter herrührenden Göttergenealogie, durch teils ursprünglich selbständige, teils eben zu diesem Zweck erst gedichtete Stücke. Nach der andern, hauptsächlich von Schömann vertretenen ist gerade umgekehrt jener „brevis recensio generationum“ erst die Zutat des Kompositors, der

<sup>4</sup> Jetzt auch im Buchhandel erschienen in: Arminii Köchly opuscula epica quattuor. Turici, Meyer et Zeller, 1864. 4.



Faden, an welchem dieser planmäßig ältere Gedichte und Gedichtfragmente auf- und zu unserer Theogonie zusammenreihete. Zu der erstern Ansicht nun bekennen sich auch GERHARD und KÖCHLY und in sehr modifizierter Gestalt R. Merkel in seinem Bericht über die Abhandlungen beider (Philologus XVII S. 121 ff. 307 ff.), | nach welchem es freilich eine solche ältere einheitliche Theogonie zuvor nicht gab, sondern mehrere theogonische Rhapsodengesänge, zu mnemonischem Zwecke vielleicht durch ein gewisses Band zusammengehalten. Nach G. und K. dagegen ist allerdings aus jener Urtheogonie einiges verlorengegangen, aber was von ihr noch übrig ist, das steckt, um hier zunächst von dem Proömion noch abzusehen, nach ihnen in V. 116—210. 337—413. 453—500. 507—511. 881—929. K. (S. 17) rechnet zu ihr auch noch 233—286, G. aber (S. 120) scheidet diese Genealogie des Pontos als selbständiges Stück aus, dem überdies das Nereidenverzeichnis 243—262 vielleicht erst später angefügt sei. Was ferner in der Erzählung von den Iapetiden 507 ff. wirklich bereits der Urtheogonie angehörte, das stand nach K. ursprünglich gleich hinter 413, ferner befand sich nach ihm in ihr hinter 210 eine „narratio de Crono imperium Vrani sibi arrogante“ und hinter 500 eine der jetzigen sehr unähnliche Titanomachie. Den Kompositor, Ordner, Redaktor, Sammler oder, wie ihn G. zu nennen pflegt, Diaskeuasten der Theogonie, welchen bereits Schömann um mancher Verse willen, die in eine späte Zeit und nach Attika weisen, in die Periode der Peisistratiden verlegt hatte, vermutet G. genauer in Onomakritos. Dieser mußte dabei, so meint er S. 126 f., „die Grenzlinien alter Vorstellung über Hesiodos und Orpheus einhalten“ und konnte mithin nicht geradezu Orphische Mystik in den erstern hineintragen, wohl aber doch gewisse Anklänge an die Orphische, im allgemeinen „auf Hochstellung der Naturmächte abzielende“ Richtung, Hervorhebung der Nacht und ihrer Sprößlinge, der Hekate und überhaupt der „Ausgeburten infernaler Zeugung“ (S. 140). Außer den nötigen Kittversen schreibt er ihm sonach eine ausgedehnte Interpolation in dieser Richtung zu und erkennt in ihm (S. 112—116. 119—125. 139 f. 150—159) den Urheber folgender Verse: 119. 123—125. 139—153. 188—206. 211—232. 263 f. 277—336. 338—345 (?). 349—370 (? oder nur 362—370? s. u.), einen Teil von 411—452 (s. u.), 501—506. 523—531. 613—616. 674 f. 711 f. 881—885.

888–893. 910 (?). 942. 947–955. 963–968. 972–974. 979–983. 988–991. 1019–1022. Außerdem glaubt aber G. (S. 114 ff.) auch noch die Spuren eines Überarbeiters zu entdecken, in welchem er den Zeit- und Gesinnungsgenossen des Onomakritos, den Pythagoreer und Orphiker Kerkops mutmaßt, und welcher hauptsächlich die Zutaten des Diakreuasten mit Versen interpoliert habe, in welchen „ein grübelnder, bald auf klügelnde Verdeutlichung des Zusammenhangs, bald auf abweichende mythologische, theologische oder grammatische Ansichten abzielender Scharfsinn, begleitet von der Geschwätzigkeit überflüssigen Wissens“ (S. 116 f.) sich offenbare. Ihm erst sollen in den längeren, einstweilen im obigen vollständig dem Diakreuasten zugeschriebenen Partien, um es jetzt genauer anzugeben, nicht ganz wenige Verse und einzelne Versumstellungen angehören, wie denn z. B. die Kyklopen- und Hekatoncheirengenealogie ursprünglich wahrscheinlich nur die Verse 139. 140. 144. 145. 142. 146. 147. 148. 149. 151. 152 in dieser Ordnung umfaßt habe. Überhaupt schreibt G. diesem Überarbeiter (S. 119 ff. 150 ff.) folgende Einschaltungen (auch hier noch abgesehen von dem Proömion und dem Hekategedicht) zu: 118. 128. 130. | 141. 143. 150. 153. 186. 196. 199. 200. 213. 215 f. 217–222. 271 f. 282 f. 300–302. 312. 323 f. 408. 465 von Διὸς ab — 467 κατέπινε, 473. 477–484 (s. u.), 496. 532 f. 554–557. 568 f. 576 f. 590. 635–638. 642. 671–673. 705. 719. 774. 802. 828. 842 f. 852. 860. 868. 872 von ἐμπνεύουσι — 873 πίπτουσαι, 911. 928. 964. 1014. Außerdem aber liege noch der Schluß der Titanomachie uns in einer doppelten Rezension vor, wie dies G. S. 122 f. 140. 148 ff. 156 genauer ausführt. Nach diesem allem würden denn der Urtheogonie nur folgende Verse verbleiben: 116. 117. 120–122. 126. 127. 129. 131–138. 154–185. 187. 207–210. 337. 346–348. 371–407. 409 ff. 453–458 (oder 453–476. 485–500, s. u.), 507–511. 886. 887. 894–909. 912–927. 929. Hieran knüpft sich nun ein eigentümlicher Versuch von K. (S. 17–27). Bekanntlich hatte zuerst Gruppe vermutet, daß die Urtheogonie in dreizeiligen, dann, worin ihm auch G. Hermann beitrug, daß sie in fünfzeiligen Strophen gedichtet gewesen sei. K. nun vereinigt beides, indem er sie als eine spätere Erweiterung ursprünglicher Dreizeilen in Fünfzeilen darstellt, in welcher Gestalt der Kompositor das Gedicht bereits vorgefunden habe. Dabei tritt aber eine starke

Abweichung von G., an den er sich im übrigen eng anschließt, hervor, deren Gewicht er S. 17 f. vergeblich abzuschwächen bemüht ist. Abgesehen nämlich davon, daß er, wie schon gesagt, auch die Pontosgenealogie 233—285 und ferner 337—339. 343. 345. 349—366 mit zu der Urtheogonie und deren Erweiterung in Fünfzeilen rechnet und mit Rott 207—210 vor 139 hinaufrückt, ist er mehrfach genötigt, solche Stücke, welche nach G. erst Zutat des Diaskeuasten sind, bereits den von diesem vorgefundenen Fünfzeilen zuzuzählen, und es scheint danach doch, als ob der Unterschied zwischen jenen Zutaten und der vorausgesetzten Urtheogonie mindestens ein sehr fließender sei, so daß die ganze Annahme in eine sehr gefährliche Nähe von Schömanns Ansicht rückt. Ja es fragt sich, ob nicht am Ende die Existenz einer solchen Urtheogonie mit der Hypothese K.s von den Drei- und Fünfzeilen steht und fällt. Und hat denn diese selbst wirklich einen so sicheren Halt? Die Strophe ist bekanntlich ein Erzeugnis des Gesanges, und auch bei den Griechen war allem Vermuten nach, wie uns die glänzende Abhandlung Westphals in Kuhns Z. f. vergl. Sprachf. IX S. 437 ff. (vgl. diese Jahrb. 1860 S. 210 ff. Verh. der Breslauer Philologenvers. 1857 S. 51 ff.) gelehrt hat, die gesungene Poesie älter als die gesprochene, und auch der Hexameter, Trimeter und trochäische Tetrameter wurden daher ursprünglich nur strophisch angewandt. Von da aus begreift es sich denn sehr wohl, daß auch die gesprochene Dichtung die strophische oder doch strophenartige Komposition noch vielfach beibehielt, daß das Epos so wie später die bukolische Poesie z. B. da von ihr Gebrauch machte, wo Gesänge nachgeahmt werden, wie in dem Threnos II. Ω 720 ff., daß das erstere auch sonst an geeigneten, gesangsartig gehobenen Stellen ihr einen Platz einräumte, daß in der ältern Tragödie vielleicht sogar der größte Teil des Dialogs in dieser Weise gegliedert war, was sich zu dem vielfach melodramatischen, stellenweise auch wohl sogar rezitativischen Vortrage desselben (s. Rossbach Metrik III S. 184) sehr wohl schickte. Nun kann aber doch von dem | höheren Fluge des eigentlichen Gesanges nichts weiter entfernt sein als die ganze Klasse der genealogischen und katalogischen Afterpoesie, und es ist daher keineswegs O. Ribbecks (Schweiz. Mus. I S. 221) an sich nicht unrichtiger Polemik so viel einzuräumen, daß den obigen Tatsachen gegenüber das hier vielmehr immerhin wohl-

berechtigte Bedenken Bernhardys (Griech. Litt. II<sup>2</sup> 1 S. 252) gegen die Aufopferung manches guten Verses mit unverdächtigem Gedanken und eine vielfache Umgestaltung des Textes bloß dieser Hypothese zuliebe von vornherein hinfällig sei. Die immerhin nur beschränkte Anwendung im eigentlichen Heldenepos und die angeblich vollkommen durchgeführte in dieser Art von Poesie stehen in entschiedenem Mißverhältnis, welches auch dadurch kaum ausgeglichen wird, wenn man es sich schärfer als bisher zum Bewußtsein bringt, daß in der letzteren die nämliche Erscheinung, soweit sie überhaupt vorhanden ist, mindestens anders erklärt werden muß, und zwar einmal durch den mnemonischen Zweck und sodann durch das Streben, den Mangel an innerem Gehalt durch um so strengere Symmetrie der äußern Form zu ersetzen. Denn wenn doch nach Ribbecks eigenem Zugeständnis (S. 217) im echten Epos die Responsion keine so strenge ist wie in der Lyrik, so erhebt sich ja immer noch das Bedenken, ob denn wirklich die obigen Zwecke der genealogischen Dichtung sich nicht bei einer ähnlichen Beschränkung erreichen ließen, und damit ist bei der kritischen Operation eine vorsichtige Zurückhaltung dringend geboten. Diese scheint mir aber von K., wenn auch sein scharfsinniger Reduktionsversuch in der Tat ohne allzu viele erhebliche Gewaltsamkeiten vonstatten geht, doch keineswegs immer beobachtet zu sein. Oder wäre das etwa ein zu billiges Verfahren, wenn er z. B. (S. 18) die Verse 128. 130 sich begnügt einfach als „insulsissimi“ zu bezeichnen, von denen doch Schömann hinlänglich dargetan hat, daß sie, richtig verstanden, gar nicht „insulsi“ sind, oder wenn weder er noch G. irgendwie auf die eindringende Beweisführung Schömanns eingeht, daß zur Auswerfung von 118f. nicht der mindeste stichhaltige Grund vorhanden ist, vielmehr durch dieselbe nur ein neuer Anstoß geschaffen wird?

Doch wir fahren, da der zugemessene Raum ein näheres Eingehen nicht gestattet, in unserm Berichte fort. Die Gedichte und Gedichttrümmer, welche der Sammler außer jenem Katalog noch unserer Theogonie einverleibte, werden von G. und K. meist übereinstimmend bezeichnet, und auch die allgemeine Beistimmung anderer wird auf diesem Felde beiden Forschern am meisten gewiß sein. K. (S. 27 ff.) teilt diese Stücke in sonstige genealogische



Dichtungen, in episch-homerisierende und in hymnische ein und entdeckt wiederum in einem großen Teil von ihnen drei- oder fünfzeilige oder eine Erweiterung von dreizeiligen in fünfzeilige Strophen. Nicht ganz selten tritt er allerdings auch hier in einen ähnlichen Widerstreit mit G. wie vorhin. So gilt ihm gleich die Dreizeile von der Nacht 123–125 vielmehr für das vielleicht älteste dieser sonstigen vom Ordner bereits vorgefundenen Stücke, und ebenso rechnet er zu diesen die — „freilich von einem andern Urheber stammenden“ — Ternionen 211. 212. 214 und 223–225, und von 217–222 sollen wenigstens die letzten Verse „ex alio, ut videtur, Hesiodéo carmine“ entnommen sein. Im übrigen zählt er zur ersten Klasse den Zusatz zur Genealogie von Phorkys und Keto 287–336 in Quinionen, die Dreizeilen 869–880 in der Typhoeusepisode (820–880), während G. vielmehr (S. 123) die letztere als ein Ganzes ansieht, endlich die ganze Schlußpartie von 930 ab, in welcher er einen Knäuel der verschiedenartigsten Fragmente erblickt, wogegen G. (S. 124) wenigstens den Grundstock von 930–962 als unzusammenhängende Bruchstücke eines und desselben genealogischen Gedichtes bezeichnet und nur über die Appendix 963 ff. (oder vielmehr 969 ff.) ebenso wie K. zu urteilen scheint. Selbst in diesen Fragmenten aber sucht der letztere die Spuren von Drei- und Fünfzeilen nachzuweisen. Zur dritten Klasse rechnet er (S. 29 ff.) 1. den Hymnos von der Styx 386–403 (in Dreizeilen), 2. von der Hekate 411–452 (s. u.), 3. die zweite, von einem andern Dichter herrührende Stelle von der Styx 775–806 (s. u.) nebst dem Proömion; zur zweiten 1. die Prometheia 521–593. 613–616, aus Drei- in Fünfzeilen überarbeitet, welcher 2. ein anderes Hesiodisches Fragment 594–612 eingefügt sei, während nach G. (S. 121) 512–522. 533 f. eine Fortsetzung von 507–511 von anderer Hand sind, und die Prometheia erst 535 beginnt und zu dem eingeschobenen Schmähgedicht gegen die Frauen auch noch 591–593 zu rechnen sind; sodann 3. die Titanomachie 617–686. 713–719, in welches 4. 687–712 ein älteres und besseres Gedichtstück ähnlichen Inhalts eingefügt sei; auch hier stützt sich K. auf den Vorgang von Gerhard und teilweise schon Göttling; die Abweichungen im einzelnen müssen wir hier übergehen, wie wenn er z. B. 711 f. für echt hält. Ferner rechnet er hierher 5. die



„extremarum mundi partium descriptio“ 720–819, in welcher L. Dindorf nicht weniger als acht verschiedene Gedichte entdeckt hatte. K. (S. 34 ff.) stimmt ihm zum Teil bei, indem auch er in 736–739 = 807–810 ein besonderes Stück erkennt, ebenso in 775–806 (nebst der Variation 731. 743–745 statt 777–779 durch einen andern Dichter), wo er aber 783. 787–792. 796 f. auswirft, dagegen 802 in Schutz nimmt. Ein drittes Stück sind nach ihm 6. 746–766, welches nach Ausscheidung von 755–757 wiederum dreizeilige Strophen aufweist; ein viertes 7. 767. 769–773; endlich 729. 730. 732. 733. 740. 741. 734 zieht er zur erstern, 721. 720. 722–728. 811. 813–819 zur letztern Titanomachie als Schluß, während G. in sehr abweichender Weise die Verse 720–745. 807–819 unter die beiden von ihm (s. o.) angenommenen Rezensionen des Schlusses der erstern verteilt und in 746–806 ein fortlaufendes Bruchstück eines einzigen Gedichtes findet. Ganz auffallend aber ist die Abweichung zwischen G. und K. hinsichtlich 8. der Typhoeus-episode 820–880, deren Text G. (S. 123) für vorzüglich rein, während K. (S. 37) ihre ursprüngliche Gestalt für so verändert erklärt, daß sich etwas Verderbteres kaum denken lasse; zu ihr gehören nach ihm auch 501–505. Und so bleibt denn nur noch zu erwähnen, daß G. (S. 154) überdies noch geneigt ist, 459–500 als ein besonderes, aber gleichfalls altepisches Stück von 453–458 abzutrennen, daß nach ihm ferner der Überarbeiter auch 477–484 nicht selbst hinzugedichtet, sondern aus einem alten Epos genommen hat, und | daß er es endlich für das Wahrscheinlichere ansieht (S. 120. 153 f.), auch das Verzeichnis der Flüsse 338–345 und Okeaniden 349–361 (oder bis 370?)<sup>5</sup>, obwohl sehr jungen Ursprungs, sei doch von dem Diaskeuasten bereits vorgefunden.

Besonders gefallen hat wenigstens beziehungsweise Merkel (S. 121–124. 309, vgl. 313–316) die Vermutung G.s (S. 98–109), daß das Proömion ursprünglich nur aus 1–4. 22–24. 26–45. 47–51. 68–74. 81–93. 104 bestanden habe, alles andere aber mit Ausnahme der sogar erst vom Überarbeiter eingeschalteten Verse

<sup>5</sup> Auch Wieseler in der unten zu besprechenden Schrift S. 8 schreibt beide Verzeichnisse demselben Verfasser zu.

25. 46. 52. 67. 108—110 (vgl. S. 150) vom Diaskeuasten hinzugefügt sei (und zwar 94—103 aus einem altepischen Gesange, s. S. 115), um dadurch jenen ursprünglich frei stehenden, von Hesiodos selbst herrührenden Hymnos auf die helikonischen Musen nicht bloß eben zum Proömion der Theogonie, sondern auch zu einem Rhapsodenwettstreit zwischen Hesiodos und einem Homeriden umzugestalten. Eine ähnliche Umgestaltung zu einem Wechselgesange soll nach ihm auch der Hekatehymnos erfahren haben, den er auf Grund dieser Vermutung schon früher auf seinen Urbestand zurückzuführen gesucht hatte und jetzt in beträchtlich abweichender Weise von neuem sucht (S. 93—97), während dagegen K. (S. 29—32) mit einer Unmasse von Umstellungen das, was er seinerseits als ursprünglichen Bestand desselben ansieht, in dreizeilige Strophen zwingt, vgl. Merkel S. 317.

Ganz anders als Merkel urteilt über diese Hypothese Gerhards H. *Deiters*, an dessen Schrift

5. *De Hesiodi theogoniae prooemio. scripsit* HERMANNUS DEITERS, *ph. dr.* [Programmabhandlung des Gymnasiums zu Bonn Michaelis 1863.] Gedruckt bei C. Georgi. 25 S. gr. 4.

wir um so passender die weitere Besprechung des Proömons anknüpfen, da er nicht bloß eine wohlgeordnete und mit richtigem Urteil abgefaßte Übersicht über die kritischen Versuche aller seiner Vorgänger gibt, sondern auch mit seinem eignen im Anschluß an Lehrs entschieden das Beifallswürdigste von allem leistet, was überhaupt bisher über diesen Gegenstand zutage getreten ist. Mit Recht bemerkt er (S. 4) gegen G.: „neque huius alternandi moris testimonia satis idonea proposuit“, und wenn er hinzufügt: „neque duo ista carmina ita constituit, ut nulla offendendi materia relicta sit“, so liefert dafür seine eigne kritische Zergliederung die hinlänglichen Beweise. Nicht minder aber erklärt er sich, hierin vielfach mit Merkel S. 309 f. übereinstimmend, mit triftigen Gründen (S. 2. 5 ff. 9) auch gegen K. (S. 10—16), welcher das Proömion in G. Hermanns Weise und mit Anwendung des Strophenprinzips als ein Konglomerat mehrerer alter Hymnen darzustellen sucht,

von denen einer das echte Proömion der Urtheogonie gewesen sei, so jedoch, daß er dabei die Bezeichnung des Hesiodos, da er abweichend von G. nicht ihn, sondern einen andern alten Dichter für den Urheber derselben hält, als des | Verfassers (22 ff.) durch eine Versumstellung wegschaffen will. K.s echtes Proömion (s. S. 11 f.) setzt sich nämlich aus folgenden Versen in folgender Ordnung zusammen: 1. 22. 23. 2. 3. 4. 9. 10. 24. 26—31. 33—35. 104—106. 111—113. D. erkennt dagegen in dem ganzen jetzigen Proömion gleichfalls zwar ein solches Konglomerat, er hält auch für die Hauptmasse unserer heutigen Theogonie die K.sche Art der Strophenteilung für unanfechtbar (S. 4 Anm. 11), aber auf das Proömion oder vielmehr die Proömien will er sie nicht angewandt wissen, und was die Hauptsache ist, er schließt sich vielmehr, wie gesagt, an die Auffassung von Lehrs (populäre Aufsätze S. 235 f.) an, in bezug auf welche er sich mit Recht verwundert, daß sie von allen späteren Forschern ganz unbeachtet geblieben sei. Sie genauer ins einzelne auszuführen ist der Zweck seiner Abhandlung, und wenn Lehrs das ganze jetzige Proömion in fünf verschiedene Musenhymnen zerlegt, die von verschiedenen Rhapsoden gedichtet waren, jeder mit dem Zwecke dem Vortrag der Theogonie als Proömion zu dienen und daher alle auch wohl als verschiedene Rezensionen des Proömons bezeichnenbar, einige auch mit besonderen, zum Gedicht ausdrücklich überleitenden Versen abschließend, so weicht D. von ihm hauptsächlich nur darin ab, daß er in weit stärkerem Maße in jedem von ihnen noch wieder den Grundbestand von den späteren Zutaten absondert. Als erstern erhält er zunächst sogar nur drei solche Rhapsodenhymnen, von denen jedoch der erste am Anfang und Schluß, der dritte am Anfang jetzt verstümmelt und der zweite am Anfang geändert ist<sup>6</sup>: 1—4. 36—41 und 94—97 (oder bis 103?). Sie vermehrten jedoch nach ihm sich auf fünf, indem andere Rhapsoden 53—61 an die Stelle von 38—41 und 81—85. 91 an die von 96. 97 setzten, so daß der zweite und dritte Hymnos nunmehr in zwei verschiedenen Redaktionen existierten. Nur aber lauteten die Verse 81—85 ursprünglich anders,

<sup>6</sup> Dieser Anfang (36) lautete statt Τύνη, Μουσάων etwa Μουσάων ᾗδειν (S. 15).

und von den Königen war in ihnen nicht die Rede. Als Überleitung zur Theogonie trat sodann im ersten Proömion, in welchem inzwischen als eine andere Fassung von 3. 4 auch 5. 7, zu denen 6. 8 spätere Zusätze sind, in Anwendung kamen, 9—19. 21 und bei andern Rhapsoden 22. 23. 33. 34 mit der späteren Erweiterung 24—31 hinzu, zu dem zweiten, inzwischen wahrscheinlich erst durch 98—103 fortgesetzten 42—47. 49, zu dem dritten 105. 106. 111—113; die Verse 108—110 sind, wie schon andere sahen, doppelte Rezension von 105. 106. In der zweiten Redaktion des zweiten Proömons diente als ein solcher Übergang wahrscheinlich 62—65. 44—47. 49. 75—79, und erst der Sammler setzte 66 an Stelle von 44—47. 49 ein und schloß daran (vielleicht aus einem andern Gedicht) 68—74. Kittverse von ihm sind ferner 20. 35. 50—52. 80. 107 (?), von denen 80 ihm zugleich das Mittel bot, die beiden Redaktionen des dritten Proömons aufeinander folgen zu lassen, und zwar unter Vorangang der zweiten, wodurch veranlaßt denn wohl erst ein späterer Leser die Verse 81—85 so änderte, wie wir sie jetzt haben, und 86—90 hinzufügte. Wie | es scheint, schreibt D. einem solchen nachfolgenden Überarbeiter auch erst die Verse 48. 67 und 114. 115 zu; 67 ist ein Versuch, 66 etwas zu verdeutlichen, und die anstößigen Verse 114. 115 waren überflüssig, wenn die eigentliche Theogonie nicht, wie jetzt, durch ἦτοι μὲν usw. (116) sich mit dem Proömion in Beziehung setzte, sondern ganz selbständig anfang Πάντων μὲν usw., wie Aristoteles (Met. I 4, 984<sup>b</sup> 27 f. Phys. IV 1, 208<sup>b</sup> 30 f.) sie las. Der Vers 104 aber war wahrscheinlich der älteste Schluß aller drei Proömien in ihrer Grundgestalt.

So lauten in kurzem die Ergebnisse von D., und seine Beweisführung hat sehr viel Überzeugendes. Dennoch bleiben erhebliche Bedenken zurück. Ich meine hier nicht jenes allgemeine, welches Wieseler a. O. S. 4 gegen Gerhard andeutet, sosehr dasselbe auch zu beherzigen ist, nämlich ob man nicht solcher untergeordneten Art von Dichtern und Versmachern, wie die sind, mit denen wir es in der Theogonie überall zu tun haben, weit größere Fehler zuzutrauen hat, als es von unseren neuesten Kritikern geschieht, ob die letzteren mithin nicht oft viel zu rasch um solcher Fehler willen zu der Annahme verschiedener Verfasser greifen, und ob umgekehrt durch diese Annahme jeder Fehler genügend erklärt

ist. Es sind vielmehr Bedenken besonderer Art. Wenn die Überleitung zur Theogonie in allen drei Musenhymnen erst Zutat anderer Verfasser ist, mit welchem Recht können sie da in ihrer ersten und zweiten Redaktion eher Proömien zur Theogonie als vielmehr zum Rhapsodenvortrage ebensogut jedes anderen epischen Gedichtes heißen? Daß vielmehr das letztere das richtige ist, erhellt ja eben daraus, daß sich der dritte (94–97) mit einem vorausgehenden Einleitungsverse und zwei abweichenden Schlußversen unter den sog. Homerischen Hymnen (Nr. 25) als ein solches ganz offenbar durchaus allgemein brauchbares Rhapsodenproömion wiederfindet, worüber D. selbst (S. 20 f.) die treffendsten Bemerkungen macht. Unter diesen Umständen gewinnt es eine besondere Bedeutung, daß trotzdem die hinzugefügten Übergänge zur Theogonie alle miteinander auffallende Ähnlichkeiten haben, wie dies D. besonders S. 16 hervorhebt: vgl. 44 und 105, 45 und 106, 46 und 111, 10. 43 und 65. Dies läßt sich nun allerdings dadurch erklären, daß der Verfasser von 42–47. 49 zugleich den von 105. 106. 111–113 und in weit geringerem Grade den von 9–19. 21 nachahmte; aber es ist mindestens ebensogut eine andere Erklärung denkbar, daß nämlich alle diese Partien Werke derselben Hand, und zwar des Sammlers sind. Denn wer etwa Schömanns Ansicht über die Entstehung der Theogonie im großen und ganzen teilt, der braucht doch deshalb sich nicht auch zu dessen Ansicht über das Proömion (opusc. II S. 503 Anm. 7, vgl. D. S. 7 Anm. 17) zu bekennen, sondern kann im übrigen recht wohl den guten Gründen von Lehrs und D. nachgeben; wohl aber wird er dabei beharren, daß die verschiedenen Übergänge zur Theogonie für den Kompositor ebensogut das Mittel waren, jene verschiedenen Musenhymnen aufeinander zu häufen, wie ihm die Theogonie im engeren Sinne selbst dazu diente, jene anderen Gedichte und Gedichtstücke zusammenzuschweißen. Und die Unmöglichkeit oder auch nur Unwahrscheinlichkeit hiervon wird sich schwerlich nachweisen lassen. | Denn daß der Kompositor der Abwechslung zuliebe 9–21 nicht dieselbe Ordnung in der Aufzählung der zu besingenden Götter innehielt wie 42–49 und 105–113 und in der Theogonie selber, wird doch wohl niemand auffallend finden. Daß er ferner überall nicht mit besonders feiner Kunst verfuhr, darüber ist ja D.



mit Schömann einverstanden. Dann aber ist auch nicht abzusehen, weshalb nicht eben er als vierte Überleitung auch die Verse 62–67 vollständig so, wie sie jetzt dastehen, gedichtet haben könnte, während früher zuerst an 53–61 sich von der Hand eines andern Rhapsoden noch wieder 68–74 und daran hernach von der eines dritten 75–79 angereicht hatten, und es scheint sogar eine der am wenigsten glücklichen Bemerkungen von D. (S. 19), daß vielmehr 75–79 sich leichter ansetzen konnten, wenn unmittelbar 44–47. 49 vorausgingen; ich wenigstens sehe nicht, wie das Imperfektum ἄειδον 75 zu dem Präsens κλείουσιν 44 stimmen soll. Daß ferner die Verse 108–110 ebensogut mit Ritschl vor 105 umgestellt wie als doppelte Rezension zu 105–107 betrachtet werden können, liegt auf der Hand. Die einzige, wirklich erhebliche Schwierigkeit bilden die Verse 22–35, von denen ich es der schlagenden Kritik von D. (S. 5–14) einräumen muß, daß sie schlechthin nicht mit 9–21 zusammengehen und überdies in sich selbst in der größten Verwirrung sind, und es ist eins der sichersten und dankenswer-testen seiner Ergebnisse, daß infolge dieser Kritik nicht mehr die Rede davon sein kann, in diesen Versen mit K. und andern „das echte Proömion“ der Theogonie oder auch mit G. ein Stück aus einer freistehenden *echten* Dichtung des Hesiodos selbst zu erblicken. Die Gründe von Schömann a. O. und D. dafür, daß wir hier nicht den wahren Hesiodos vor uns haben, ließen sich noch vermehren. So erscheint z. B. Hesiodos hier als Hirt, in den echten Teilen der Werke und Tage aber als Ackerbauer, und auch der einfache Lorbeerzweig als Abzeichen des Aöden (30 f.) statt der Kithara deutet mit einiger Wahrscheinlichkeit auf späteren Ursprung, wenn wir auch nicht mit voller Sicherheit wissen, ob wir uns den wahren Hesiodos gleich einem sagenhaften Phemios oder Demodokos mit der letztern zu denken haben und uns auf seine Kitharistenstatue (Paus. IX 30, 3) natürlich hierfür nicht berufen können. Bei alledem scheint aber doch in der obigen Hypothese von G. ein richtiges Moment zu liegen, und D. hätte dessen tref-fende Bemerkung (S. 106 f. 108 f.) nicht unbeachtet lassen sollen, daß die Sage von einem Siege des Hesiodos in Chalkis mit einem Hymnos sich am natürlichsten an einen solchen *frei stehenden*, wirk-lich vorhandenen und für sein Werk (gleichviel ob mit Recht oder

Unrecht) geltenden Hymnos anschließen konnte, und daß der Rhapsode, welcher in die Werke und Tage die auf jene Sage bezüglichen Verse 649–662 einschob, da er dabei ausdrücklich auf Theog. 22 ff. Bezug nimmt, wahrscheinlich diese von ihm angezogenen Verse noch als Teile eben dieses selbständigen Hymnos auf die helikonischen Musen und noch nicht, wie Hetzel (S. 17) meint, als Proömion der Theogonie kannte und bezeichnen wollte. Nichts konnte nun der Absicht des Kompositors der Theogonie (s. u.) besser dienen als dieser Hymnos, in welchem Hesiodos selbst als der Verfasser bezeichnet war, und es ist bei seinem Verfahren | sehr wohl begreiflich, wenn er daher Stücke aus demselben herausriß, mit eignen Änderungen und Zutaten in anderer Ordnung wieder zusammenlötete und sie so dem Proömion seiner Theogonie so gut oder schlecht, wie es gehen wollte, einverleibte und damit denn freilich dies wahrscheinlich sowieso schon nicht besonders gelungene Erzeugnis angeblich Hesiodischer Hymnendichtung vollends verdarb. Selbst der Umstand, daß Pausanias einerseits die Theogonie wiederholt dem Hesiodos abspricht (s. u.) und doch anderseits a. O. in 30 f. ein Selbstzeugnis desselben findet, ist mit Merkel S. 122 als beachtenswert anzusehen, wenn ich auch nicht allzuviel Gewicht auf ihn legen möchte. Und wenn D. für die Hauptmasse unserer heutigen Theogonie die strenge strophische Zergliederung K.s billigt, für das Proömion aber ganz verwirft, so dürfte beides sich kaum miteinander vereinigen lassen: denn das Verfahren K.s ist in beiden Fällen ganz dasselbe, und gerade beim Proömion versichert er (S. 13), daß sich die Strophen ihm ganz ungesucht ergeben haben, und obendrein wäre es auffallend, wenn eine solche strophische Urtheogonie existierte, daß die Rhapsoden, durch deren Vortrag ja eben diese strophische Gliederung allein hervorgehoben werden konnte, entweder bei der Abfassung ihrer Proömien für diesen Vortrag des Gedichts nichts mehr von derselben gewußt oder aber, wenn sie von ihr wußten, nicht auch diese ihre Proömien zu demselben ebenso strophisch komponiert haben sollten. So sprechen die Ergebnisse von D. gerade gegen die von K., und wenn dies der Fall ist, wird man weiter auch geradezu dahin gedrängt, diese Ergebnisse selbst in der vorgetragenen Weise im Sinne der Schömannschen Ansicht zu modifizieren.

Wenden wir uns nun noch einmal zu Gerhard zurück, so stimmt, wie wir sahen, auch D. mit ihm darin überein, daß auf den Sammler unserer Theogonie noch ein oder mehrere Überarbeiter gefolgt sind, und bei dieser unbestimmter und allgemeiner gehaltenen Annahme wird man sich auch zu beruhigen haben. G. hätte ohne Zweifel besser daran getan, wenn er eine ähnliche Zurückhaltung wie Schömann, Deiters und Köchly (S. 27) geübt und sich der Einmischung der bestimmten Namen des Onomakritos und Kerkops ent schlagen hätte. Der Begründungsversuch für dieselbe S. 109 f. 137 f. ist wohl entschieden das schwächste Stück seiner ganzen Arbeit. Daß Peisistratos durch die nämliche Kommission, welcher er die Redaktion des Homeros übertrug, auch den Hesiodos redigieren ließ, ist gewiß höchst wahrscheinlich. Dagegen die von G. beliebte Herausgreifung des ersten Mitglie des derselben als alleinigen Redaktors der Theogonie und des auf bloßer Mutmaßung beruhenden vierten Mitglie des als seines sich so eigentümlich gebärdenden Korrektors scheint wenigstens mir vollständig willkürlich, zumal da eine solche gegensätzliche Stellung, in welche beide Männer dadurch zueinander geraten, in allem, was wir sonst von ihnen wissen, auch nicht den geringsten Anhalt hat. Und noch dazu ist die ganze Mutmaßung, daß jene Kommission nicht aus drei, sondern aus vier Männern bestanden habe und gerade Kerkops der vierte gewesen sei, trotz aller Einsprache G.s mindestens höchst zweifelhaft. Ritschl, ihr Urheber, erkannte mit seiner glänzenden Divina | tion von vornherein<sup>7</sup> neben ihr eine andere Möglichkeit, daß nämlich in καὶ ἐπὶ κογκυλῶ bei dem Cramerschen Anonymus ebensogut καλ(ούμενον) ἐπικὸν κύκλον stecken könne, und da in dem später entdeckten Berichte des Tzetzes das καὶ fehlt, so kann dies unmöglich anders denn als eine Bestätigung dieser zweiten Annahme angesehen werden; und kann man selbst so, wie ich selber in diesen Blättern 1856 S. 605 f. getan habe, noch einige Zweifel hegen, so darf man doch auf keinen Fall sich auch jetzt noch mit G. mit Bestimmtheit für die erstere Vermutung entschei-

<sup>7</sup> In seinem corollarium disp. de bibliothecis (oder wie er jetzt schreiben würde, bybliotheis) Alexandrinis (Bonn 1840) S. 43 ff., was Gerhard nicht beachtet hat.

den und dann gleich wieder auf diese Hypothese eine andere bauen. Wenn ferner einzig zugunsten der letztern der *Milesier* Kerkops, der neben Hesiodos als Verfasser des Aegimios bezeichnet wird, als mutmaßlich identisch mit dem *Orphiker* Kerkops dargestellt wird, so kann hierin doch auch unmöglich ein weiterer Beweis gefunden werden. Es streitet dies überdies gegen die Angabe des Aristoteles περὶ ποιητῶν bei Diogenes La. II 47 (Fr. 59 Rose) von einem φιλονεικεῖν des Kerkops gegen Hesiodos *noch bei des letztern Lebzeiten*, wie dies G. selbst zugeben muß. Hören wir freilich Merkel S. 141, so wäre dies nicht der Fall. Ar. soll nach ihm ein wenig Scherz getrieben haben und unter dieser Voraussetzung der Sinn seiner Worte „gar einfach“ sein: er habe für den wirklichen Verfasser des Orphischen ἱερὸς λόγος nicht den Orpheus, sondern eben den Orphiker Kerkops angesehen. Allein fürs erste muß ich bekennen, daß ich auch so noch nicht verstehe, was denn Ar. hiermit soll haben sagen wollen: denn wenn hinter dem vermeintlichen Orpheus der wirkliche Kerkops steckte, so galt ja doch auch Orpheus nicht für einen Zeitgenossen des Hesiodos, sondern für älter. Fürs zweite ist hier ja von einem eben solchen φιλονεικεῖν die Rede, wie es später Xenophanes gegen Hesiodos und Homeros ausgeübt hat, also nicht von einem Wetteifer, sondern von direktem Tadel<sup>8</sup>. Fürs dritte endlich ist es eine allzu kühne Behauptung, daß unter dem *ferunt* bei Cicero *de deor. nat.* I 38, 107 Aristoteles „selbstverständlich“ mit inbegriffen sei. Wenn Bernhardy (Griech. Litt. II<sup>2</sup> 1 S. 230) seine Verwunderung äußert, „daß jemand *ferunt* auf Aristoteles zurückbeziehen konnte“, so scheint er doch gerade umgekehrter Meinung zu sein, und ebenso urteilt Rose Ar. pseud-epigr. S. 38. Und in der Tat, man darf fragen, ob Cicero wohl nicht sonst etwa so sich ausgedrückt haben würde: „und auch von allen anderen Seiten heißt es daß der ἱερὸς λόγος vielmehr den Kerkops zum Verfasser habe.“ Schon an sich ist also die Sache mindestens zweifelhaft. Dazu kommt nun aber, daß Ar. in der Schrift περὶ

<sup>8</sup> Man müßte denn mit Welcker ep. Cyclus I 270 Anm. 435 sagen, daß der Ausdruck ἐφιλονεικεῖ vielleicht nur dem Xenophanes mit angepaßt wäre. Aber die Stütze dieser Vermutung ist bei Welcker selbst die Verschiedenheit des Milesiers und des Pythagoreers Kerkops.



φιλοσοφίας nach Philoponos zu π. ψυχῆς I 5 ja vielmehr den Onomakritos für den wirklichen Urheber der ἔπη des Orpheus erklärt hatte. Es ist | wahr, nach Philoponos weiterer Angabe hätte er dort die Existenz der Person des Orpheus zugestanden, nach der richtigen Deutung der Cicerostelle (s. Schömann zu ders. und opusc. II S. 501 Anm. 32) leugnete er auch diese. Aber ebensogut kann bei Cicero, wie auch Rose a. O. annimmt, zuviel behauptet als von Philoponos ungenau berichtet sein: die letzte Quelle der ersteren Nachricht war so oder so wahrscheinlich dieselbe — sei es nun echte oder unechte — Aristotelische Schrift. Wenigstens muß man, falls sich auch in einer andern dergleichen gefunden hätte, erwarten, daß die älteren Kommentatoren zu der betreffenden Stelle des Werkes von der Seele und Philoponos aus ihnen es angemerkt haben würden. Die Aristotelesstelle bei Diogenes aber wird unter diesen Umständen meines Erachtens im übrigen so lange rätselhaft bleiben, bis vielleicht einmal von irgendeiner anderen Seite her ein unerwartetes Licht auf sie fällt; eben deshalb aber haben wir kein Recht, die völlig klare Anerkennung eines ältern, schon zu Hesiodos Zeit lebenden Kerkops aus ihr hinwegzudeuteln. Noch kommt endlich eine Stelle des Athenaios XIII 557<sup>a</sup> in Betracht, in welcher Kerkops nach G. „in der Tat nur als Bearbeiter des Hesiodos“ erscheinen soll; ich dachte aber, hier läge die Sache einfach so: in einem Gedichte des Orphikers Kerkops kam eine Angabe über Theseus vor, welche einst auch in einem angeblich Hesiodischen gestanden hatte, aber auf Peisistratos Befehl zu Ehren des alten Nationalheros aus demselben entfernt worden war (Plut. Thes. 20). Eben dies spricht nun doch gerade dagegen, daß Kerkops unter den von Peisistratos eingesetzten Redaktoren des Homeros gewesen sei; um aber anderseits hieraus zu schließen, daß er so um so eher als Überarbeiter der von ihnen redigierten Theogonie aufzutreten Beruf und Neigung verspüren mochte, dazu müßten erst sonstige stärkere Anhaltspunkte gegeben sein, die nach dem Vorstehenden gänzlich fehlen. Auffallend ist überdies bekanntlich das Auftreten der Pythagoreer Kerkops und Brontinos unter den Orphikern, da man sonst von Pythagoreern im Mutterlande vor der großen, wie neuerdings Zeller Phil. d. Gr. I<sup>2</sup> S. 236 ff. bewiesen hat, erst etwa im Perikleischen Zeitalter eingetretenen Pythagoreerverfol-



gung nichts hört. Die einst annehmlich klingende Vermutung K. O. Müllers aber, daß auch jene beiden in der Tat erst durch die letztere aus Italien vertrieben seien, muß jetzt auch aufgegeben werden, da sie zwar allenfalls etwas später als Onomakritos, aber doch schwerlich so spät gelebt und gewirkt haben können. So wankt in allem, was den Kerkops angeht, uns überall der Boden unter den Füßen.

Nicht viel besser steht es mit den Bezügen zwischen der Orphischen und der Hesiodischen Theogonie. Zeller a. O. S. 68–73 vgl. 45 ff. hat unwiderleglich erwiesen, daß es bis auf Aristoteles und Eudemos nur eine einzige Orphische Theogonie (ἱερὸς λόγος oder ἱεροὶ λόγοι) gab, daß wir aus ihr zunächst nichts weiter wissen, als daß in ihr die Nacht das Urprinzip war, an welches sich demnächst Himmel und Erde anschlossen<sup>9</sup>, und daß jeder Versuch zu entscheiden, wieweit die späteren an | ihre Stelle sich drängenden Machwerke das Ursprüngliche bewahrt haben, mindestens zu wesentlichen *positiven* Ergebnissen nicht führen kann. Wahrscheinlich ist nur das eine, daß die gleichen Züge, welche diese späteren Redaktionen mit unserer Hesiodischen Theogonie haben, bereits in jener ursprünglichen enthaltene Nachahmungen der letztern sind. Denn die Tatsache, daß mit einer Reihe von Gedichten unter dem Namen des Hesiodos andere unter dem Namen des Orpheus gleichen oder doch ähnlichen Titel und folglich auch Inhalt hatten, führt entschieden darauf, daß die meisten von den letzteren, wo nicht alle, von Orphikern nach dem Vorbilde der erstern gedichtet waren; höchstens in einzelnen wenigen Fällen kann vielleicht umgekehrt das Gedicht des angeblichen Orpheus erst das des angeblichen Hesiodos hervorgerufen haben. Hiernach aber müßte ein Verhältnis der erstern Art auch zwischen beiden Theogonien selbst dann bereits für wahrscheinlich gelten, wenn alle weiteren Anhaltspunkte hierfür fehlten. Alle weitergehenden Kombinationen dagegen, wie sie noch Merkel bes. S. 137–144 macht, sind durch jene Beweisführung Zellers uns in der Tat abgeschnitten, und man

<sup>9</sup> Wozu allerdings Platon Tim. 40<sup>e</sup> noch einiges als weitere Fortsetzung gibt, was aber in der Hauptsache nicht viel ändert.

muß bedauern, daß Merkel dieselbe bei den seinigen so ganz außer acht gelassen hat.

Hiernach lebte der Kompositor der Theogonie wohl jedenfalls vor Peisistratos, und die von letzterm veranstaltete Redaktion war bereits eine Überarbeitung, welcher zum Teil in der Tat jene Verse angehören dürften, die G. ihr zuschreibt, und zwar in einem Sinn und Geist, den er im ganzen richtig gekennzeichnet haben wird. Andere derselben sind indessen wohl frühern, andere noch spätern Ursprungs, s. darüber außer Mützell und Schömanns betreffenden Abhandlungen auch Köchly S. 9. 21. 25 u. ö. u. bes. Merkel S. 125 f.; andere gehören dagegen gewiß schon dem ersten Redaktor an, wie z. B. 118 ebensogut als 119. In vielen Fällen wird die Entscheidung stets zweifelhaft bleiben.

Dies macht es nun aber möglich, unter dem Kompositor der Theogonie sich einen Mann zu denken, der, wenigstens von spezifisch Orphischen Tendenzen noch unberührt, ein Vorläufer sowohl der Philosophen als der Logographen, im wesentlichen sein Absehen darauf gerichtet hatte, eine gewisse Zahl von Gedichten und Gedichtstücken, die meist für Hesiodisch galten, zu einem mythographischen Lesebuch mittels Hinzudichtung einer kurzen Göttergenealogie zu verkitten, mochte er bei der letztern, wie Merkel will, verschiedene ältere Dichtungen benutzen oder nicht. Folgte er aber bei ihr auch lediglich der Sage, so ist ja damit nicht ausgeschlossen, daß dieselbe ihm verschiedene theogonische Systeme darbot, und daß er, eben weil er keins von ihnen völlig klar verstand, dieselben zu einer gewissen Einheit zusammenmischte, aus welcher doch die widerstrebenden Grundelemente noch deutlich genug hervorschimmern. In demjenigen System, an welches er vorwiegend sich anschloß, mochte die Nacht mit ihren Geburten überall keine Stelle haben; da er aber doch eben vorwiegend Hesiodisches geben wollte, so mußte schon die Rücksicht auf W. u. T. 17 ff. ihn bewegen, sie dennoch aus einem andern System einzuschieben, ohne daß er des dadurch entstehenden Widerspruches sich irgend bewußt ward. Eine eigentliche Fälschung | kann man ferner das Ganze unter dieser Voraussetzung auch nicht nennen; der Kompositor durfte vielmehr im Geiste seiner Zeit des guten Glaubens leben, wesentlich eine wirklich Hesiodische Sammlung gemacht zu

haben. Wenn er auch mehr Eignes hinzutat, so war er doch im übrigen dabei in keinem erheblich andern Falle als der Sammler der Werke und Tage. Die Anklänge ans Mystische in der Theogonie endlich sind gewiß weit weniger stark als in den spätern Teilen der Werke und Tage; sie waren also in der Zeit des Kompositors; d. h. etwa in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts, bereits mit der Vorstellung, die man von Hesiodos hegte, verwachsen, und der Kompositor konnte sie mithin füglich aufnehmen, auch ohne seinerseits eine besondere Vorliebe für dergleichen zu besitzen.

Und nun frage ich: ist diese Hypothese, die zwar in einzelнем von Schömann, welcher z. B. den Kompositor geradezu (opusc. II S. 503 Anm. 34) als „falsarius“ bezeichnet, abweichend, doch gewiß alles Wesentliche seiner Ansicht festhält, besser geeignet, alle vorhandenen Erscheinungen zu erklären, oder jene andere von einer weit ältern kürzern Theogonie? Man bedenke nur das eine, daß bloß erzählt wird, Erde und Eros seien *nach* dem Chaos entstanden, während das weit wichtigere, ob sie *aus* ihm entstanden seien, womit sich zugleich jenes erstere von selbst verstände, verschwiegen bleibt, und daß ferner von Eros weiterhin gar nicht mehr ausdrücklich die Rede ist, daß mit keinem Worte angedeutet wird, welche wichtige Rolle er in diesem ganzen theogonischen Systeme spielt. Sind das Kennzeichen guter alter Poesie?

Die einzige Stütze dieser andern Hypothese ist in der Tat eben nur die Strophentheorie, und über die richtigen Grenzen von deren Anwendbarkeit ist nach dem oben Bemerkten entschieden noch nicht das letzte Wort gesprochen. Sie bedarf durchaus erst noch einer prinzipiellen Klärung. Und so, glaube ich, wird wenigstens einstweilen an dem Wesentlichen der Schömannschen Ansicht noch immer festzuhalten sein, daß, wenn es überhaupt eine ältere einheitliche Theogonie von Hesiodos oder irgendwem sonst gegeben haben sollte, doch in die heutige nichts aus ihr übergegangen ist, so sehr auch die Begründung Schömanns, daß gerade in der eigentlichen Göttergenealogie sich Spuren eines spätern Ursprungs zeigen (opusc. II S. 503 f.), durch die Ausscheidung eben der sie enthaltenden Verse als Zutaten des Diaskeuasten aus dem sonstigen

Bestande derselben von seiten Gerhards und Köchlys erschüttert worden sein mag.

6. *Ursprung und Alter der Hesiodischen Theogonie.* Von CHR. PETERSEN. [Vor dem Verzeichnis der Vorlesungen am Hamburgischen akademischen Gymnasium von Ostern 1862 bis Ostern 1863.] Gedruckt bei Th. G. Meissner. 1862. 45 S. gr. 4.

Der Vf. schreibt der Komposition unserer Theogonie ein weit höheres Alter zu. Nach ihm ist der Kompositor kein geringerer als — Hesiodos selbst, welcher dann erst durch diese Mosaikarbeit zu einer eignen | selbständigen Schöpfung, nämlich den Werken und Tagen angetrieben worden sei (S. 18 f. 42). Es scheint dabei die Voraussetzung zugrunde zu liegen, als ob die letzteren von Haus aus wenigstens ihrer Hauptmasse nach ein einheitliches Gedicht gewesen seien. Wie es aber um die Richtigkeit dieser Voraussetzung bestellt ist, haben wir oben (im ersten Artikel) bereits gesehen. Petersen selbst rechnet (S. 14) die Dämonenlehre erst dem Zeitalter der sieben Weisen zu. Was wir oben aus jenem Gedicht mit Wahrscheinlichkeit noch dem Hesiodos selbst belassen konnten, ist von geringem Umfang, und dies wenige sieht nicht eben danach aus, als ob wir in seinem Urheber einen gelehrten theogonischen Systematiker und Sammler zu suchen berechtigt sein könnten. Für mich ist daher (im geraden Gegensatz gegen Hetzel S. 4 f.) der theogonische Charakter der Verse 17 ff. in den Werken und Tagen nur ein neues Anzeichen dafür, daß dieselben nicht schon von Hesiodos selbst gedichtet sind. Aber auch in der Theogonie haben wir im vorstehenden bereits mancherlei Spuren entdeckt, welche der Meinung, als ob auch nur eine Zeile in ihr wirklich von dem alten Hesiodos herrühre, entschiedene Bedenken entgegensetzen. Oder spricht — und damit wenden wir uns von neuem zugleich gegen Gerhard — etwa der Zwang der Überlieferung entschieden für eine Theogonie des wirklichen Hesiodos? Schömann hat bereits gezeigt, daß weit eher das Gegenteil der Fall ist. P. sucht ihn S. 8—10 zu widerlegen, und was er beibringt, ist wohl an sich größtenteils ganz richtig. Allein mag es auch nicht für ein voll-

wichtiges Zeugnis gelten können, wenn die Böoter am Helikon nach Pausanias Aussage nur die Werke und Tage als Schöpfung des Hesiodos selber anerkannten, und wenn Pausanias selbst, der dies Urteil nicht teilt, doch die Theogonie demselben entschieden abspricht und sich so äußert, als ob überhaupt nur eine Minderzahl der gelehrten Forscher an ihre Echtheit glaube, mag man dagegen, was P. nicht einmal tut, vielleicht sogar geltend machen können, daß Pausanias IX 30, 3 bis zu einem gewissen Grade wieder sich selbst zu widersprechen scheint (s. jedoch das oben S. 738 von mir Angedeutete): höchst beachtenswert bleiben diese Angaben immer, und nur eine volle Wucht wirklich entscheidender Gegenzeugnisse könnte sie entkräften. Wo aber sind diese zu finden? Ich gebe P. gern recht, wenn er es für das Wahrscheinlichere hält, daß Herodotos und auch wohl Xenophanes bei ihren bekannten Äußerungen über Hesiodos vorwiegend die Theogonie im Auge haben, wenn er ferner mit größerer Sicherheit von den meisten des Herakleitos ein gleiches behauptet, wenn er endlich zeigt, daß auch Aristoteles (Met. I 3, 983<sup>b</sup> 27 ff. 4, 985<sup>a</sup> 27 ff. 6, 989<sup>a</sup> 10 ff. XIV 4, 1091<sup>b</sup> 4 ff.) die Theogonie wenn nicht für ein wirkliches Werk des Hesiodos, so doch wenigstens für sehr alt, für eins der ältesten Denkmäler griechischer Poesie neben den Homerischen Gedichten gehalten hat. Allein was will das alles beweisen? Hielt doch Herakleitos ein so junges Produkt wie die ἡμέραι gleichfalls für Hesiodisch und Aristoteles den Margites für Homerisch. Die höhere Kritik beginnt erst mit den Alexandrinern, und wie wenig weit wagt sie sich im ganzen auch da noch vor! Höchstens gegen Schömann, der die Entstehung der Theogonie erst in | die Peisistratische Zeit hinabzurücken geneigt war, ist das von P. Vorgebrachte von Gewicht, nicht aber, wenn man sie, wie ich es soeben getan habe, etwa fünfzig Jahre oder darüber hinaufrückt.

Eher mag man P. (S. 12–15) einräumen, daß über diejenigen Verse, welche auf eine späte Zusammenfügung der Theogonie hinzuweisen scheinen (s. oben S. 730. 742), sich zum Teil allerdings rechten läßt, und daß sie teils als erst nachträglich nach der ersten Zusammenstellung hinzugekommen sich wenigstens denken lassen. Die meiste Schwierigkeit macht ihm (S. 15–17) das Vorkommen der Hestia in einem sicher nicht interpolierten Verse, 454, und



obwohl er mit unverächtlichen Gründen nachweist, daß ihre Vergötterung noch vor dem Anfang der Olympiaden eintrat, obwohl er daher den Zusammenfüger der Theogonie hiernach nur etwa 50 bis 100 Jahre später anzusetzen brauchte als Hesiodos, so entschließt er sich doch „der Überlieferung“ zu Gefallen lieber zu der „verzweifelten Aushilfe“, daß ursprünglich in jenem Verse ein Beiwort der Demeter gestanden habe. Ungleich ansprechender klingt es, wenn er (S. 17 f. vgl. S. 15) im Gegensatz gegen Gerhard (s. oben S. 730. 733) meint, das Geständnis, Semele und Ariadne, Mutter und Gemahlin des Dionysos, seien erst später zur göttlichen Würde erhoben worden, könne unmöglich von solchen Dionysosanhängern wie Onomakritos und seinen Genossen abgelegt und erst von ihnen eingeschoben sein. Die Verse 940–944. 947–955 müßten vielmehr hinzugesetzt sein, als die neu eingetretene allgemeine Anerkennung von Herakles und Dionysos als Göttern noch in frischem Andenken war, wahrscheinlich noch vor Archilochos, und dies weise von neuem auf den damaligen Bestand und das hohe Ansehen der Theogonie und die damalige Anerkennung ihres Hesiodischen Ursprungs hin. Indessen läßt sich auch gegen diese Schlußfolgerung viel einwenden. Bedeutet der Mythos, daß die Götter den Herakles, die Semele und Ariadne erst später unter sich aufgenommen haben, in der Tat nichts anderes, als daß die Menschen sie erst später vergötterten, so liegt es ja doch eben im Wesen alles Mythos, daß seine Bekenner sich dieser Bedeutung durchaus nicht klar bewußt waren, und nichts nötigt uns daher zu der Annahme, daß die Orphiker an dem gewöhnlichen Mythos, nach welchem die Mutter und die Gattin des Dionysos ursprünglich Sterbliche waren, Anstoß genommen hätten und von ihm abgewichen wären. Wir hören wenigstens nichts davon, daß dieser Glaube bei den sonstigen Dionysosverehrern ihrer Hochstellung dieses Gottes irgendwelchen Abbruch getan hätte. Ich von meinem Standpunkt aus kann es überdies hier dahingestellt sein lassen, ob jene Verse schon in die erste oder erst in die Peisistratische Redaktion aufgenommen waren oder gar noch späteren Ursprungs sind.

P. wendet sich hierauf S. 19–25 zu der Sprache. Die Grundlage des Hesiodischen und Homerischen Dialekts ist dieselbe, und da

glaubt sich nun P. für die im wesentlichen schon von K. O. Müller aufgestellte Ansicht entscheiden zu müssen, daß der Homerischen und Hesiodischen Dichtung eine gemeinsame ältere Quelle griechischer Poesie zugrunde liege. Auch ich neige mich jetzt entschieden derselben zu, kann mir aber | die Begründung von P. keineswegs ganz aneignen. Allerdings nämlich bleibt zur Erklärung jener sprachlichen Gemeinschaft sonst, so scheint es, nur die Annahme übrig, daß die Hesiodische Poesie unter dem Einfluß der Homerischen entstanden sei; das ist mir aber höchst unwahrscheinlich, weil alles ohne Ausnahme, was der erstern angehört, in allen anderen Stücken so viele entschiedene Abweichungen von der letztern zeigt, nicht aber deshalb, wie P. will, weil die vielen ganzen und halben Verse, welche in jener aus dieser wiederkehren, unmöglich unmittelbar aus ihr entlehnt sein könnten, da dies „eine Geistesarmut bezeugen würde, welcher die Selbständigkeit und Eigentümlichkeit von jener entschieden widerspricht“ (S. 21). Denn gerade in denjenigen Stücken der Werke und Tage, welche ich oben aus ganz anderen Gründen als den ältesten uns überkommenen Grundstock Hesiodischer Poesie in Anspruch genommen habe, finden sich solche Homerische Ganz- und Halbverse, soweit ich mich entsinne, kaum. Wenn also P. geltend macht, daß gerade von der Theogonie reichlich der zehnte Teil sich bei Homeros wiederfindet und dabei „die gleichen Verse und Halbverse so ungleich verteilt sind, daß sie in einzelnen Stücken fast den vierten Teil ausmachen“, so dürfte dies ganz gegen seine Meinung in der Tat, je mehr es der Fall ist, ein Zeichen von der um so größern Jugend dieser Stücke sein, und gewiß können nicht alle gleichen Verse und Versstücke mit ihm aus der gemeinsamen Quelle jener älteren Poesie hergeleitet werden. Ist es auch von einigen denkbar, so ist doch der Schluß falsch, wenn es von einem gelte, könne es auch von allen gelten, und ebensowenig sind hiernach Hesiodische Verse um ihrer Idiotismen willen für später geändert oder gedichtet anzusehen. Aber P. geht S. 25 noch weiter: die Hesiodischen Gedichte stehen so sehr hinter den Homerischen an Form und Anlage zurück, daß sie schwerlich „in einer Zeit und einem Volke ihre gegenwärtige Gestalt erhalten haben können, wo die Homerischen Gedichte bekannt waren“; kamen nun die letzteren durch Lykurgos nach Hellas, so wird auch dadurch

die Annahme einer Zusammenfügung der Theogonie (und der Werke und Tage) bereits um 900 v. Chr. oder noch früher gerechtfertigt. Als ob nicht jene Mängel unserer Theogonie so wie der Werke und Tage längst auf ganz andere Weise erklärt wären: als ob nicht Lehrs unwiderleglich dargetan hätte, daß wir bei dem letztern Gedicht dieselben aus Mängeln, welche der Kompositor überhaupt noch zu verbessern imstande gewesen wäre, unmöglich herleiten können!

Nur flüchtig berühren kann ich hier, wie P. S. 26—42 die einzelnen Stücke, aus denen die Theogonie erwachsen ist, und deren verschiedenes Alter bestimmt. Seine Maßstäbe, soweit sie überhaupt Stich halten, sind meistens, wo nicht alle, nur unter der Voraussetzung vorhesiodischen Ursprungs dieser Stücke gültig; an einen solchen aber wird, wen P. nicht davon überzeugt hat, daß schon Hesiodos sie zusammenfügte, auch eben nicht zu glauben geneigt sein, und für einen solchen wird die Sache zum Teil gerade umgekehrt sich gestalten. Ihm wird z. B. die | „wilde ungezügelte Sprache“ der Titanomachie und des Typhoeusgedichts, verbunden mit den vielen Homerischen Floskeln, nicht mit P. (S. 39 vgl. S. 32) für einen Beweis von ganz besonders altertümlicher Roheit, sondern vielmehr eher dafür gelten, daß sie einer Zeit der bereits verfallenden und entartenden epischen Poesie angehören. Es fehlt auch in diesem Abschnitt von P.s Abhandlung nicht an Auseinandersetzungen, die an sich treffend und sinnvoll sind, aber einige sind eher geeignet, einem ganz andern Standpunkt Vorschub zu leisten. So ist es z. B. gewiß richtig, daß die beiden ältesten theogonischen Systeme bei den Griechen diejenigen sind, von denen das eine Uranos und Gäa, das andere Okeanos und Tethys an die Spitze stellt, daß von ihnen das erstere wieder das ältere ist und den meisten Stücken der Theogonie, obwohl sich in ihr auch von letzterem Spuren finden, zugrunde liegt, indem Chaos, Eros, Erebus, Nacht erst Zusätze einer spätern Spekulation sind (S. 33—35); aber eben hiernach, sollte man denken, könnte die eigentliche Göttergenealogie, welche den verbindenden Faden unserer ganzen Theogonie bildet und solche Zusätze schon als integrierende Teile enthält, nicht bereits Hesiodisch oder gar, wie P. will — denn auch er läßt eine Theogonie im engern Sinne schon vor der Zusammenfügung

bestehen — vorhesiodisch sein, sondern am natürlichsten nur als Werk eines viel späteren Sammlers angesehen werden. P. sieht auch fast alle diejenigen Stücke, welche Gerhard erst dem Onomakritos zuschreibt, für uralt an und beschneidet die „Theogonie im engeren Sinne“ fast noch stärker als Gerhard und Köchly, indem er zwar ähnlich wie letzterer die Grundbestandteile des heutigen Gedichts in theogonische, epische und hymnische zerlegt, dabei aber weit mehr Hymnen annimmt und alles Dialogische verhältnismäßig später zu setzen oder wenigstens von dem Nichtdialogischen abzulösen geneigt ist (s. S. 41). Zu den hymnischen Stücken bei Köchly kommen bei ihm noch hinzu: die Geburt der Aphrodite 188—206 und des Zeus 459—500 und die beiden Stücke, in welche er das von K. als eins angesehene 746—766 (s. o. S. 733) zerlegt: Nyx und Hemera 746—757, Hypnos und Thanatos 758—766; zu den epischen, deren Zahl er aber, wie schon aus dem eben Bemerkten erhellt, nach anderer Seite wieder verkleinert: die Verstümmelung des Uranos 154—187 und wahrscheinlich Hades und Tartaros 807—819. Hinsichtlich der Prometheia stimmt er meist mit Gerhard überein. Zur Titanomachie rechnet er 501—506, 617—745, von welcher jedoch die Verse 642—670 mit dialogischer Ausführung später als das übrige sein sollen. Die einheitliche Urtheogonie oder vielmehr die Bruchstücke derselben sind nach ihm, obwohl noch bei den Thrakern in Pierien gedichtet, doch keineswegs der älteste Grundbestandteil, sondern jünger als die Grundlage der Titanomachie und des Typhoeusgedichts und der zweite Hymnos auf die Styx sowie die Hymnen auf Nyx und Hemera, Hypnos und Thanatos. Von ihr scheidet er mit Gerhard das nach ihm der böotischen Genealogie angehörige spätere Geschlechtsregister des Pontos 233—336, dem er aber auch das Okeaninenverzeichnis 349—366 an die Seite setzt sowie das aus Bruchstücken verschiedener Zeiten zusammengesetzte Verzeichnis der Kinder der Nacht 211—225 und das der Kinder | der Eris 226—232. Gleichen Charakter findet er in den Versen des Proömions 11—20. Ob 767—774 Bruchstück eines Threnos sei oder zur Titanomachie gehöre, läßt er dahingestellt. Dem Hesiodos selbst verbleiben nur der Hymnos auf die helikonischen Musen 1—51 und das Gedicht auf die Schlechtigkeit der Frauen 590—616. Größere spätere Zutat ist nur das Verzeichnis der Flüsse 337—345, vielleicht die ganze Appen-



dix oder doch Teile derselben (s. S. 14 f.) und einige schon vorher angegebene Verse.

P. sieht (S. 42) recht wohl ein, daß ein solches Sammelwerk wie unsere Theogonie nur als schriftliche Aufzeichnung zu denken ist, aber er steht auch nicht an, eine solche schon dem Hesiodos zuzutrauen. Nicht für mich allein wird gewiß schon diese Nötigung genügen, um in dem Sammler den Genossen einer weit spätern Zeit zu erkennen.

7. *Observationes in theogoniam Hesiodeam a FRIDERICO WIESERLERO scriptae.* [Vor dem Göttinger Index scholarum für das Wintersemester 1863–64.] Typis expressit officina academica Dieterichiana. 18 S. gr. 4.

Diese Schrift, Schömann zu dessen Jubiläum gewidmet, gibt eine Reihe wertvoller Beiträge zur Kritik und Erklärung einzelner Stellen. Wir beschränken uns auf einen möglichst gedrängten Bericht. In V. 270 wird die Lesart des Seleukos καλλιπάρης mit bestem Erfolg gerechtfertigt und auf Grund der nachgewiesenen vollständigen Einerleiheit der Vorstellung, welche hier und bei Aeschylus Prom. 794 ff. von den Gräen herrscht, πηρὰς statt Γραίας vorgeschlagen (S. 3–7), ferner 334 f. ἐρεμνοῖς . . μεγάλης, vgl. 622 (S. 7 f.), und 444 f. ἀέξιν βουκολίας (= *pascuis*) τ' ἀγέλας δὲ oder noch lieber γε (S. 13 f.). Zu einer ausführlicheren Auseinandersetzung geben Theog. 573 ff. und W. u. T. 70 ff. Anlaß: an ersterer Stelle wird 576 f. von neuem gegen Götting als ein Einschiebsel dargetan und dabei in 577 παρέθηκε in περέθηκε verbessert, in 578 die Notwendigkeit Ἀθήνη und nicht Ἀμφιγυήεις als Subjekt zu ἔθηκε zu nehmen erhärtet und endlich bei richtiger Erklärung von 587 die Vereinbarkeit dieses Verses mit 578 ff. nachgewiesen (S. 14–16), an letzterer Stelle aber nicht bloß nach dem Vorgange anderer 71–75, sondern auch 65. 66 wahrscheinlich mit Recht als späterer Zusatz verdächtigt und auf Grund dessen χροῖ in χερὶ verändert (S. 16 f.). Theog. 660 wird die Form ἀνάελπτα im Anschluß an Christ (griech. Lautlehre S. 213) verteidigt, eventuell πανάελπτα vorgeschlagen (S. 17 f.), 832 jede Änderung durch Herstellung der



richtigen Interpunktion (Versetzung des Komma vor ὅσσαν hinter dies Wort) unnötig gemacht (S. 18). Die Verse 364 ff. sodann bieten nicht bloß die Gelegenheit, nachzuweisen, in welchen verschiedenen Bedeutungen das Wort λίμνη stehen, und daß es hier entschieden nur den noch als Fluß aufgefaßten Okeanos bezeichnen kann, sowie daß die Okeaniden, αἱ γαῖαν καὶ βένθεα λίμνης ἐφέπουσιν, nichts anderes als die Quellen sind, welche sonach zwar aus der Erde hervorsprudeln, aber ihren eigentlichen Wohnsitz und | Ursprung im Okeanos haben (S. 8 ff.), sondern im Zusammenhang hiermit wird auch in dem Fragment aus Aeschylos gelöstem Prometheus bei Strabon I S. 33 (Nauck trag. Gr. fragm. S. 49) folgender Verbesserungsvorschlag gemacht: ὠκεανοῦ statt ὠκεανῶ und χεῖλικό-κρουνον statt χαλκοκέραυνον (S. 10) und ferner dargetan, daß es irrig sei, sich die Okeaniden beständig im Okeanos zu denken und deshalb den Raub der Persephone im Hymnos auf die Demeter (wegen V. 5) in dessen Nähe zu verlegen (S. 11 f.). Nach W. versetzt ihn der Dichter vielmehr nach Attika, indem V. 17 Νύσιον . . πεδῖον in μύσιον . . πεδῖον zu verwandeln und jene der Demeter und Persephone geweihte heilige Au an der Grenze zwischen Attika und Megara (s. K. F. Hermann gottesd. Alt. § 20 Anm. 11) zu verstehen und ferner in V. 23 Ἑλαῖαι nur mit großem Anfangsbuchstaben zu schreiben sei und die mit den Ölbäumen gleichnamigen Nymphen derselben bezeichne (S. 12 f.). Von dem die Pandora, die Athene und den Hephästos darstellenden Vasenbilde endlich gibt W. (S. 16 Anm. 1) eine neue Deutung. Wohl niemand wird das Schriftchen ohne reichhaltige Belehrung nach den verschiedensten Seiten hin aus den Händen legen.

8. *De Hesiodia scuti Herculis descriptione. commentatio philologica. scripsit HERMANNUS DEITERS Bonnensis.* Bonnae formis Caroli Georgii [Verlag von Henry u. Cohen]. MDCCCLVIII. 61 S. gr. 8.

Die vorstehende Abhandlung ist bereits allgemein als eine der wertvollsten Bereicherungen der Hesiodischen Literatur anerkannt. Um so weniger aber wird es überflüssig sein, wenigstens die Haupt-

ergebnisse derselben auch weiteren Kreisen bekanntzumachen, denen sich Inauguraldissertationen ja leider entziehen, und so mögen dieselben hier in gedrängter Kürze verzeichnet werden. Was seine Vorgänger geleistet und nicht geleistet haben, schildert Deiters S. 7–12 in lichtvoller Übersicht. Unter ihnen ragen G. Hermann (opusc. VI S. 204 ff.), der zuerst erkannte, daß die Beschreibung des Schildes, wie wir sie jetzt lesen, eine Anhäufung von Werken verschiedener Dichter sei, und Lehrs (pop. Aufs. S. 243 ff.) hervor, welcher ungleich erfolgreicher gewisse Hauptstücke dieser Erkenntnis bereits so unumstößlich festgestellt hat, daß man sich abermals nur mit D. darüber wundern kann, daß auch hier seine Arbeit an den nachfolgenden Forschern spur- und wirkungslos vorübergegangen ist. Hierher gehört besonders seine Ausscheidung der Stadt im Kriege und der Stadt im Frieden 237–313 aus dem sonstigen Bestande der Schildbeschreibung, seine treffende Charakteristik dieser ausgeschiedenen Masse, endlich sein Hinweis darauf, daß auch von den übrigen Bildern das des Drachen 144–160 und das der zwölf Schlangen 161–167 nicht von demselben Dichter verfaßt, sondern das eine Nachahmung des andern ist. D. zeigt nun aber, daß hiermit noch keineswegs, wie Lehrs annimmt, der ursprüngliche Bestand der Beschreibung gewonnen ist. Er tadelt mit Recht an seinen Vorgängern, daß sie die verschiedenen Arten und Unterarten der Beschreibung von Bildwerken, wie sie bei griechischen Dichtern vorkommen, noch nicht voneinander gesondert und dadurch Maßstäbe zur Unterscheidung der verschiedenen Hände, welche an der in Rede stehenden gearbeitet, gewonnen haben. Er holt daher S. 1–7 gründlich das Versäumte nach. Er findet den Grundfehler bei G. Hermann darin, daß dieser auf die Frage, wie weit den einzelnen Bildern des Schildes die Berücksichtigung wirklich vorhandener Bildwerke dieser Art zugrunde liege oder nicht, gar nicht eingegangen ist. Er weicht nicht minder von Lehrs ab, wenn dieser in allen Bildern keine Rücksichtnahme auf die plastische Darstellbarkeit, sondern ein rücksichtsloses Walten dichterischer Phantasie erkennt, während doch in Wahrheit zwischen verschiedenen in dieser Hinsicht große Verschiedenheit obwaltet. Er geht daher sorgfältig zumal nach Welckers Vorgang auf eine Vergleichung mit den analogen ältesten Werken bildender Kunst ein.

Er zeigt, daß am strengsten nach der Norm eines solchen das Bild des Kentauren- und Lapithenkampfes 178—190 gedichtet ist (S. 12—16), daß dagegen der Kampf zwischen Ebern und Löwen 168—177 in der Tat ganz zu der von Lehrs bezeichneten Art gehört, auch im Stil abweicht und lediglich als Nachahmung Homerischer Schilderungen, zumal der vom Gürtel des Herakles λ 611 f. anzusehen ist (S. 16 f.), und daß endlich andere Bilder eine gewisse Mitte halten, so daß ihr Urheber sich der Anforderungen der plastischen Kunst im allgemeinen deutlich bewußt zeigt, aber doch nicht nur auf eine *volle* plastische Anschaulichkeit nicht ausgeht, sondern zugleich auch wieder ihnen Widerstrebendes einmischt und dadurch ebenso deutlich an den Tag legt, daß ihm bei seiner Schilderung nicht einzelne und bestimmte wirklich vorhandene plastische Kunstwerke insonderheit vorschweben, wie sich denn auch gerade solche unter den ältesten Schöpfungen dieser Art nicht nachweisen lassen, wohl aber wiederum Homerische Reminiszenzen (S. 17 ff.). Man sieht, daß D. zum ersten Male vollständig alle Gesichtspunkte vereint in Betracht zieht, welche speziell zur Entscheidung der Frage gehören, und nicht minder scharfsinnig, gelehrt und methodisch übt er alle andern Mittel der höhern Kritik, welche von mehr gemeinsamer Art sind. Vielleicht das sicherste seiner Ergebnisse ist, daß fünf Bilder, Ares (191. 192. 195. 196) und Pallas (197—200), der Götterchor (201—206) und der Hafen (207—209. 212), endlich Perseus (216. 220—222<sup>10</sup>), zu der letzten jener drei Klassen gehören, von demselben Dichter verfaßt sind und zusammen eine vollständige Rezension der ganzen Schildbeschreibung ausmachen, nach welcher Perseus die Mitte des ganzen Schildes, die vier anderen Bilder aber, von denen immer je zwei, nämlich einmal Ares und Pallas, das andere Mal der Götterchor und der Hafen einander entsprechen, die vier Außenfelder desselben bilden (S. 17—30. 57). Das Ganze hat in der Tat eine so große innere Evidenz, daß vor derselben die Bedenken gegen das kühne Verfahren schwinden müssen, welches D. mit dem Perseusbilde vornimmt, indem er es in seiner ursprünglichen Gestalt auf die Figur des Perseus allein | zurückführt; Ref. seinerseits wenigstens würde auch dann noch so urteilen, wenn ihn die Erklärung, wie all-

<sup>10</sup> In V. 220 stand demnach ursprünglich χρύσεος statt χρύσειον.

mählich aus jener die jetzige Gestalt entstanden sei, weniger wahrscheinlich dünkte, als es der Fall ist. Jedes dieser fünf Bilder war anfangs in vier Versen beschrieben, und wohl einem jeden werden die Athetesen einleuchten, durch welche D. zu diesem Ergebnis gelangt, wie es denn z. B. doch wohl nicht zweifelhaft sein kann, daß die in 203—205 (wo er θεῶν — ἄγῶνι nach dem Vorgang von Bauermeister ausscheidet) vorgenommene einzig und allein das Richtige trifft.

Kaum minder sicher aber ist es auch, wenn D. (S. 42—44) in 154—160 ein eignes selbständiges Bild einer Schlacht, und zwar von dem Dichter des Eber- und Löwenkampfes erkennt, und da das oben angeführte Homerische Original desselben eben auch nur diese beiden Bilder enthält, so scheint in ihnen eine zweite vollständige Schildbeschreibung enthalten zu sein. Diese Kombination wird allerdings hinterher etwas bedenklich wieder modifiziert, indem D. S. 54 f. es für das Wahrscheinlichste hält, daß auch die zwölf Schlangen von demselben Dichter, und zwar als das Mittelbild eingeführt seien, so daß um dasselbe eins von jenen beiden anderen und um dieses wieder das dritte im Kreise herumlaufen solle. Dies Bild steht freilich jetzt in unserem Texte gerade in der Mitte zwischen jenen beiden anderen, aber D. nimmt an, ursprünglich stand gerade wie in jener Homerischen Stelle die Schlacht erst hinter, und zwar unmittelbar hinter dem Eberkampf, und die sich jetzt unmittelbar an den letzteren anreihende bestimmtere Kentaurenschlacht ist nur eine Umgestaltung von ihr in einer anderen, späteren Redaktion. Und in der Tat, auch hier spricht die Sache so sehr für sich selbst, daß sie das eben angeregte Bedenken besiegt. Aber ungern vermißt man doch zur Deutlichkeit der Beschreibung die Angabe, welches von den drei Bildern die Mitte eingenommen habe. Denn hier steht die Sache ja doch ganz anders als bei den fünf Bildern jener anderen Rezension, bei denen durch den Parallelismus, welcher unter den vier anderen Bildern besteht, das Mittelbild von selbst als solches bezeichnet und eine derartige besondere Angabe mithin entbehrlich gemacht ist. Ich glaube daher, daß nicht die zwölf Schlangen, sondern der eine Drache, bei welchem ausdrücklich ἐν μέσῳ 144 steht, ursprünglich diese Stelle einnahm, indem ich es gegen Lehrs mit D. wahrscheinlich finde, daß



das erstere Bild Nachahmung des letztern sei und nicht umgekehrt. Vermutlich war einem späteren Rhapsoden der eine Drache als Mittelbild zu einfach, und er verwandelte ihn daher in zwölf, ohne dabei auch nur für die Erhaltung des notwendigen ἐν μέσῳ Sorge zu tragen<sup>11</sup>. Damit würde denn die dritte selbständige Schildbeschreibung, welche D. S. 55 f. höchst scharfsinnig in dem Bilde des Drachen allein vermutet, wegfallen.

Eine vierte mutmaßt er S. 44–52 in einem Gorgonenhaupt, umgeben von einer Schlacht. Er weist nämlich einleuchtend nach, daß erstlich in dem Drachenbilde 146–148 vormals (indem 149 lautete σχέτλιος, ὃς usw.) hinter 150 standen und erst zur Stütze der Interpolation von 151–153 so umgestellt wurden, wie wir sie jetzt lesen, daß aber auch die Schilderung der Eris und der von ihr angeschürten Schlacht 147 f. von ἐπὶ δὲ ab ursprünglich nicht wohl mit dem Drachenbilde verknüpft gewesen sein kann; daß zweitens ein ganz ähnliches Anhängsel an das Perseusbild 236–238 ἐπὶ δὲ usw. sich anreihet, nur daß hier an die Stelle des Drachen die Gorgonen und an die der Eris vielmehr Φόβος tritt, und daß drittens diese letzteren Verse eine unverkennbare Nachahmung jener obigen enthalten. Indessen können doch, um dies gleich zu bemerken, wie mir scheint, recht wohl auch umgekehrt jene eine Nachahmung von diesen sein. Hiernach nun vermutet D. in der Tat höchst ansprechend eine frühere und eine spätere Redaktion dieser kurzen vierten Schildbeschreibung, indem er den verlorenen Anfang beider nach dem Vorbilde von Λ 36 f. und E 739 ff. etwa so ergänzt: ἐν δ' ἦν Γοργεῖη κεφαλὴ, δεινοῖο πελώρου, | δεινὸν δερκομένη, wobei dann 237 ὑπὲρ αὐτῆς statt ὑπὲρ αὐτῶν gestanden hätte, und er begründet sodann diese Ergänzung gerade eines Gorgonenhauptes auch noch sachlich mit allem, was sich in Wahrheit für dieselbe sagen läßt. Indessen auch hier bleibt ein nicht zu beseitigendes Bedenken. Es ist allerdings recht wohl begreiflich, wie in V. 236–238 die spätere Redaktion so verstümmelt und umgestaltet werden konnte, um den Zwecken zu dienen, welchen sie hier, wie wir sehen werden, nach D. dient; aber es ist völlig undenkbar, daß auch die

<sup>11</sup> Doch können V. 161 f. füglich auch anfangs etwa so gelaute haben: ἐν μέσῳ δ' ὄφεις δεινοὶ ἔσαν, οὔτι φατειοί, δώδεκα, τοὶ usw.



frühere in V. 147 f. ganz zwecklos ein ähnliches Schicksal erlitten hätte. Man sieht ja im Gegenteil, wie sehr der Sammler des ganzen Gedichts alle möglichen Bildbeschreibungen der verschiedensten Dichter vollständig zu erhalten und aufzuhäufen bemüht war. Ich lasse mir daher lieber die Anstöße gefallen, welche allerdings in der Art, wie hier das umgebende Bild der Eris und der Schlacht an das Mittelbild des Drachen angereicht wird, zu finden sind. Ich vermute wie in dem Drachen und den zwölf Schlangen, so auch in dieser Schlacht und der folgenden 154–160 nur zwei verschiedene Redaktionen desselben Bildes, so jedoch daß die erste derselben in 147 f. uns nur unvollständig erhalten ist. In ihr war also nicht bloß das Mittel-, sondern auch das obere, herumlaufende Bild des Schildes als solches bezeichnet, wenn man auch freilich mindestens ὑπὲρ statt ἐπὶ für solche Bezeichnung erwarten müßte. Und damit läßt sich denn auch ein vorhin geltend gemachtes Bedenken beseitigen. Der Urheber der ersten Redaktion nämlich dachte sich wahrscheinlich auf dem Schilde überhaupt nur diese beiden Bilder, und erst der der zweiten fügte nach dem Muster des Homerischen Heraklesgürtels noch den Eber- und Löwenkampf hinzu. Bei dem allem bleiben nun aber im übrigen die Gründe wohl noch immer beweiskräftig genug, welche D. zu der Annahme bestimmen, daß in 236–238 wirklich der zweite Teil einer eignen, einst selbständigen Schildbeschreibung von der bezeichneten Art enthalten sei, welche nach dem Verlust ihrer Selbständigkeit unmittelbar hinter jene erste, aus fünf Bildern bestehende angehängt ward; nur existierte sie schwerlich je in einer andern Fassung | als in derjenigen, deren Rest jene Verse sind, und gerade umgekehrt in der Tat, als wie D. will, ist *die* Schildbeschreibung, welche wir vorhin als die zweite bezeichnet haben, in ihrer ältesten Gestalt teilweise (147 f.) als eine Nachahmung von ihr anzusehen. Noch bevor sie ihre Selbständigkeit verlor, war sie aber nach D. von einem andern Dichter in Nachahmung der Homerischen Schilderung vom Schilde des Achilleus um die beiden Bilder der Stadt im Kriege und der Stadt im Frieden 239–280 erweitert worden (S. 40 f. 49 f.).

Mit diesen beiden Bildern kommen wir nun wieder auf etwas festeren Boden. Welche Verwirrung jetzt in ihnen herrscht, zeigte schon Lehrs. D. hebt S. 30–41 als ein besonderes Merkmal des

verschiedenartigen Ursprungs der einzelnen Bestandteile namentlich noch hervor, daß einige derselben abweichend von den anderen gar keine Nachahmung Homers verraten. Die einzelnen Ergebnisse seiner Kritik muß ich mir hier geradeso wie bei dem Perseusbilde (S. 24–30. 50–52) auch nur zu berichten versagen und mich begnügen anzuführen, daß als der älteste Grundstock jener beiden Bilder nur 239–243 und 270–280 übrigbleiben, indem 270  $\mu\upsilon\delta\alpha\lambda\epsilon\alpha\iota$  statt  $\mu\upsilon\delta\alpha\lambda\acute{\eta}\eta$  als das ursprüngliche angenommen wird. Alles andere aber erscheint als ein Werk einer Reihe späterer Hände. Von dem Dichter der Keren (248–257) und des Wagenkampfes (305–313) oder vielmehr der einen Rezension derselben stammt nach D. wahrscheinlich auch das letzte aller Bilder, das des Okeanos 314–317 und nicht minder V. 223 und mit ihm die jetzige Verstümmelung und Umgestaltung jener Schildbeschreibung, die bloß das Gorgonenhaupt und die dasselbe einfassende Schlacht enthielt. D. sucht nämlich neben jener ältesten Gestalt des Perseusbildes 216. 220–222 eine zweite, spätere Redaktion in folgender Form nachzuweisen: 216. 220 + 224 ( $\chi\rho\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\phi\iota\ \delta\grave{\epsilon}\ \mu\iota\nu\ \kappa\acute{\iota}\beta\iota\sigma\iota\varsigma$  usw.), 225–228, die dann später mit jener ersten durch Hinzufügung von 223 verknüpft worden sei. Und hier lassen wir nun ihn selbst (S. 50) reden: „videtur igitur is, qui duas Persei imagines illo versu coniungeret, eo commotus hoc fecisse, quod hoc ipso loco antea Gorgonis commemorationem legisset. nunc vero cum in alterius Persei descriptionis fine addenda ei videretur Gorgonis et urbium descriptio, eo modo hoc instituit quo nunc legimus, scilicet ut ex ipsa Gorgone, quam post v. 223 repetere non posset, Gorgones efficeret Perseum persequentes.“

Ohne Zweifel mit Recht erklärt D. (S. 49. 56) die einfacheren Formen der Schildbeschreibung für die älteren. Sind also unsere eignen vorstehenden Vermutungen richtig, so muß das Gorgonenhaupt mit der Schlacht für die ursprünglichste Form gelten. Aber auch sie gehörte wohl nicht ursprünglich zu dem Gedicht, vielmehr gibt D. S. 57–60 sein wohlbegründetes Urteil dahin ab, daß dasselbe anfänglich gar keine Schildbeschreibung enthielt. Er zeigt, daß die Schilderung, in welche sie eingewoben ist, wie Herakles sich mit seinen Waffen zum Kampfe ausrüstet, fast wörtlich ähnlichen Homerischen Schilderungen nachgeahmt ist, und macht es auf

Grund dessen nicht unwahrscheinlich, daß dieselbe ursprünglich mit denselben beiden Versen begann, die wir Γ 335 f. II 136 f. | lesen, und daß daran 136—138. 135. 320 ff. sich anschlossen. Er vermutet ferner, daß in 141 τῑτάνῳ in χρῑανῶ zu verwandeln und 143 als ein sehr später Zusatz zu betrachten sei (S. 60 f.). Er erklärt sich endlich selbst (S. 61) dahin, daß nicht bloß die beiden Verse 141 f. „quos quidem versus sine dubio de circulis accipiemus“, wahrscheinlich dem Urheber der Beschreibung des Schildes mit der Gorgo und der Schlacht angehören, da sich auch in ihnen eine gewisse Nachahmung von Λ 32 ff. finde, sondern ebenso auch 139 f. und 318 und überhaupt die Änderung der eben angegebenen ursprünglichen Ordnung der Schilderung von Herakles Ausrüstung. Es liegt aber auf der Hand, wie dies Ergebnis weit mehr zu den abweichenden Ansichten stimmt, welche wir im obigen entwickelt haben, als zu denjenigen des Verfassers, welchen wir dieselben entgegenstellten.

Die Natur aller solcher Untersuchungen bringt es mit sich, daß sie nur in gewissen Stücken zu Ergebnissen von durchgreifender Wahrscheinlichkeit vorzudringen vermögen, und soweit dies bei der vorliegenden der Fall ist, hat D. dieselbe entschieden zum Abschluß geführt. Ich bin sehr weit von dem Wahne entfernt, als ob sich in den übrigen Stücken meine Abweichungen von ihm nicht eben-  
sogut bemängeln ließen, wie ich seine eignen Aufstellungen bemängelt habe. Auch hinsichtlich derjenigen Einzelheiten seiner Untersuchung, in welche ich ihm hier nicht folgen konnte, mag manches anderen leicht anders erscheinen, als es ihm erschienen ist; ob aber für das wohlverstandene Interesse der Wissenschaft viel dabei gewonnen werden würde, wenn jemand auf Grund dessen die Forschung aufs neue aufnehmen wollte, daran darf wohl einstweilen ein bescheidener Zweifel geäußert werden.

Von besonderem Interesse sind noch die Bemerkungen, welche D. in dieser Abhandlung (S. 41 f. Anm. 100 S. 33 Anm. 80) sowie in seiner späteren, oben besprochenen (S. 4 f. Anm. 15) über die verschiedenen Familien gibt, in welche die Handschriften der Theogonie und des Schildes zerfallen. Zu der besten gehören Ven. 1, Par. 1, Flor. D bei Lennep, und einen Kodex dieser Familie haben auch die unter Tzetzes Namen auf uns gekommenen Scholien benutzt.

Zu einer zweiten sind O (Vat. bei Lennep), Flor. F, Med. Dorvillii, Par. E und H zu rechnen, und aus einer zu ihr gehörigen Quelle hat auch Triklinios in dem von ihm geschriebenen, aber mit zahlreichen und meist schlechten eignen Änderungen versehenen Ven. 2, aus dem wieder Flor. A geflossen ist, geschöpft. Einer dritten endlich ist Med. 3 (Flor. B bei Lennep) zuzuzählen, der zwar der älteste erhaltene Kodex ist, dessen Schreiber aber sich mit ähnlicher Freiheit wie Triklinios zu seinem Original verhalten hat, und von dem wieder Bodl., Par. B u. a. abhängen, ferner Vat. 1, Flor. C, Par. D und G, Rehd. und die hie und da gleichfalls absichtliche Änderungen enthaltenden Flor. E, Vat. V, Par. I, Taur., Lond. R und S.

## HESIODOS VON ASKRA UND DER VERFASSEN DER THEOGONIE

Von WOLF ALY

Zu der Fülle berechtigter und unberechtigter Vermutungen, die über die Entstehung der Hesiodischen Gedichte geäußert sind, etwas hinzuzutun, mag überflüssig erscheinen. Doch gibt's auffallenderweise immer noch einige Punkte, auf die man so gut wie gar nicht geachtet hat, ich meine die Abweichungen von der Homerischen Sprache nach Form und Wortschatz, die im folgenden untersucht werden sollen. Zuvor jedoch muß ich kurz rekapitulieren, was wir etwa über den Aufbau der Hesiodischen Theogonie, die m. E. den meisten Aufschluß gewährt, wissen. Eine kurze Übersicht dessen, was bis 1868 veröffentlicht war, bietet Schömann, Theogonie S. 292 ff., der selbst zu einem non liquet kommt; mit genialer Sicherheit hat im wesentlichen das Richtige zuerst gesehen Otrfr. Müller in der Rezension von Mützells *De emendatione Theogoniae*, Gött. gel. Anz. 1834 S. 1378 ff. Die Literatur seit 1868 werde ich gelegentlich anführen.

Es ist bekannt, daß die griechischen Rhapsoden einen Stab getragen haben, eine ῥάβδος; so nennt Pindar Isth. 4, 38 Homers Tätigkeit kurzweg κατὰ ῥάβδον ἔφρασεν. Es ist nicht ausgeschlossen, daß sie früher einmal vom Stabe ῥάβδαοι benannt sind; aber so, wie der Titel schon frühzeitig gelautet hat, wenn ein Dichter der Hesiodischen Schule frg. 265 Rz. seine und Homers Tätigkeit als ῥάψαντες αἰοιδὴν bezeichnet, kann man ihn nur noch mit „Flickpoet“ übersetzen, wie das richtig Prellwitz, Etym. Wörterbuch<sup>2</sup> S. 396 gesehen hat. Es mag wohl eine absichtliche Verdrehung, ein Spitzname gewesen sein; aber wir müssen annehmen, daß in der Kunst dieser Leute positive Anhaltspunkte dazu vorhanden gewesen sind. Ist doch ῥάψωδεῖν in Platos Zeit gar zu der Bedeutung von gedankenlosem Herplappern hinabgesunken. |



Der Dichter, der sich im Proömium der Theogonie Hesiodos nennt, war Rhapsode, und zwar keiner von der gewöhnlichen Art. Denn den Stab, das Zeichen seiner Kunst, hatten ihm die Musen selbst verliehen, und der Stab war von Lorbeer; letzteres war keineswegs immer der Fall; denn der Stab an sich, nicht die Wahl des Holzes war das Zeichen der Würde. Durch den Lorbeer ist *Hesiod* als der *apollinische Rhapsode* gekennzeichnet.

Wenn wir das Werden der delphischen Hierarchie besser verfolgen könnten, als es bisher möglich ist, würde sich vermutlich auch erschließen lassen, wann sich Delphi Rhapsoden zugelegt hat. Dies wird kaum vor der Mitte des 7. Jahrhunderts<sup>1</sup> der Fall gewesen sein; denn von da ab datiert der enorme Aufschwung, der der delphischen Priesterschaft in der Folgezeit die Leitung der griechischen Politik in die Hand gibt. Aber mit einer absoluten Datierung ist das Problem nicht erschöpft. Die Frage muß vielmehr lauten: Gehört Hesiod, den die Musen selbst zum Dichter berufen haben, noch unter die älteren schöpferischen Aöden, oder steht er denen näher, die ein böser Mund „Flickpoeten“ getauft hat?

## I

Ein flüchtiger Blick über die drei erhaltenen Gedichte lehrt, daß der Heraklesschild die Verlängerung eines Stückes aus dem Katalog ist, mithin von dessen Verfasser nicht herrühren kann. Das ist so eine Art Flickerei. Der Urheber ist in seiner Eigenart deutlich erkennbar: Während er sich in gewissen Punkten sichtlich an die Werke und Tage anlehnt, weist anderes, wie Ταύρεος Ἐννοσίγαιος<sup>2</sup> und ἀμφίβληστρον<sup>3</sup> unbedingt auf einen ionischen Verfasser, etwa aus der Gegend von Ephesos.

<sup>1</sup> Die Stiftung der Pythien fällt sogar erst 590.

<sup>2</sup> Taureon, Monat in Ephesos; vgl. Hes. ταῦροι οἱ παρὰ Ἐφεσίοις οἰνοχόοι. Der Zusammenhang mit Artemis Tauropolos ist nicht von der Hand zu weisen, aber unklar. Ist etwa der ταῦρος der männliche Komponent der Allgöttin?

<sup>3</sup> ἀμφίβληστρον ein ion. Wort s. W. Aly, De Aeschyli copia verb. p. 37.

Die Werke und Tage sind ein Musterstück dieser Flickpoesie; denn die Einheit der 830 Verse besteht wirklich nur im Titel. Nun bietet dieses Gedicht zwei deutliche Hinweise auf die uns erhaltene Theogonie. Ich meine V. 11 und V. 662. |

V. 11 οὐκ ἄρα μοῦνον ἔην Ἐρίδων γένος. Das setzt nicht bloß den Inhalt von Theog. 225 voraus. Zwar die Gestalt der Eris in stark persönlicher Durchbildung kennt schon die Ilias<sup>4</sup>. Aber wenn der Verfasser der Werke und Tage sie eine Tochter der Nacht nennt, so ist das eben aus der Theogonie genommen. Damit ist keineswegs gesagt, daß der Verfasser der Mahnlieder auch die Theogonie gedichtet haben müßte. Es ist ebensogut möglich, daß er den Gedanken eines anderen in fruchtbarer und bedeutungsvoller Weise umdeutet, als daß er die Unzulänglichkeit seines eigenen Jugendwerkes zur Schau stellt. Die Gleichheit des Verfassers ist wenigstens nicht selbstverständlich.

Dagegen teilt der Verfasser des Schiffahrtskalenders mit Hesiod<sup>5</sup> die Eigentümlichkeit, seine eigene Person kräftig in den Vordergrund zu stellen. „Unser beider Vater, o Perses, kam von Armut getrieben übers Meer aus dem äolischen Kyme und siedelte sich am Fuß des Helikon im unwirtlichen Askra an.“ Und bald darauf heißt es: „Ich selbst bin nur von Aulis nach Chalkis gefahren, wo ich bei den Leichenspielen des Amphidamas mit einem Hymnus siegte und einen Dreifuß gewann. Ihn weihte ich den Musen vom Helikon, denn sie lehrten mich den Hymnus zu singen.“

Nicht bloß das gleiche Lokal, der Helikon, auch die besondere Berufung durch die Musen weist darauf hin, daß der Verfasser mit Hesiod identisch ist oder sein will. Das bequeme Mittel, solche Tatsachen aus der Welt zu schaffen, indem man die betreffende Stelle für interpoliert erklärt, ist für uns nicht annehmbar. Können wir denn überhaupt in dem Werk eines Rhapsoden von Interpolation<sup>6</sup> sprechen? Wir verstehen doch darunter den Vorgang, daß

<sup>4</sup> ZB. 4, 440; 20, 48.

<sup>5</sup> Da es uns darauf ankommt, Hesiod als Persönlichkeit zu erfassen, so werden wir im folgenden den Namen H. nur brauchen, wo wir davon überzeugt sind, daß der Verf. der Musenweihe spricht.

<sup>6</sup> Eine waschichte Interpolation ist z. B. V. 142 b der Theogonie, der

jemand einem abgeschlossenen, ganzen Kunstwerk etwas hinzufügt, das nicht als Ergänzung, sondern als Unterschiebung gedacht ist. Der Schauspieler interpoliert, wenn ihn seine Eitelkeit verführt, des Dichters Verse durch eigenes Machwerk zu verschönern; der Gelehrte interpoliert, wenn er seine schlechten Konjekturen für echten Text ausgibt. Aber hier wo noch alles im Werden war, wo der Rhapsode noch nicht zum rein reproduktiven Künstler herabgesunken war, hatte er ein Recht, sich seine eigene οἴμη ἀοιδῆς, wie es von den Sängern der Odyssee heißt, zu bahnen durch die Massen des bekannten Sagenstoffes, und wie es manchmal bei einem alten Kollegeht geht: manche Kapitel sind ausgearbeitet und fertig, manche müssen für den bestimmten Zweck zugestutzt und manche frisch konzipiert werden, so konnte der Rhapsode stets Eigenes zum Alten tun; man fragte nicht, ob jedes Wort neu sei. Jedes griechische Epos ist ein Bau aus alten Quadern, aber nicht immer ist der Neubau stilistisch so bunt wie ein byzantinisches Kirchlein; nicht selten sind die alten Stücke so fein zugehauen, daß sie wie neu aussehen.

Gerade von den Versen, die den Wettkampf zu Chalkis behandeln, können wir mit Sicherheit sagen, daß sie keine junge Fälschung sind. Denn sie sind älter als die Sage vom Wettkampf des Homer und Hesiod, die spätestens im 5. Jahrhundert aus ihnen herausgesponnen ist. Sie stammen sicher aus der Blütezeit von Chalkis, die mit dem athenischen Krieg von 506 zusammenbricht. Die Echtheitsfrage kann also nur so gestellt werden: Ist der Sprecher in V. 632 derselbe wie in V. 654? So formuliert gewinnt diese von Rzach mit zwei Klammern erledigte Frage erheblich an Ausdehnung. Wir dürfen mit demselben Recht fragen: Ist der Verfasser der Mahnlieder derselbe wie der des Bauernkalenders? Ist Hesiod der Verfasser der einzelnen Teile oder ihr Zusammenordner usw.? Kurz, diese Art der Dichtung zwingt uns, so ziemlich alles in Frage zu stellen. Nur die bona fides der verschiedenen Verfasser muß vorausgesetzt werden; denn sollte jemand die Mahnlieder

von Krates aus sagengeschichtlichen Gründen erfunden ist. Er steht charakteristischerweise nicht in den Hs.

fortgesetzt haben und den Perses weiter als seinen Bruder anreden, der er nicht ist, so ist das Problem überhaupt nicht lösbar.

Wie weit reicht die Autorschaft des Verfassers von Theog. 22? Ob die davor stehenden Verse ihm gehören<sup>7</sup>, können wir so nicht entscheiden, da sich derartige Zusammenhänge stets nur nach vorwärts verfolgen lassen. Aber was auf V. 22 folgt, ist eine in eigenartigem Stil gehaltene, geschlossene Szene von großer Originalität und Einheitlichkeit. „Der Hirt Hesiodos weidet seine Schafe am Helikon, da kommen die Musen und sprechen zu ihm: Ihr Hirten seid faule Gesellen, wir aber wissen Lügen und Wahrheit zu sagen. Damit gaben sie ihm den Lorbeer mit dem Befehl, sie, die Musen, zuerst und immer später<sup>8</sup> wieder zu besingen. Aber was soll mir das um Eiche oder Fels?“ Charakteristisch ist die Bemerkung Apollonios des Rhodiers: *λείπειν τὸν πρῶτον στίχον*, was einen byzantinischen Gelehrten zu der naiven Bemerkung veranlaßte: *οὐ λείπει, ἀλλ' ἔστι κτλ.* Aber Apollonios hat richtig beobachtet: die Worte der Musen beginnen mit einem Enthymem, das den Ausfall von Versen vermuten ließe, wenn es nicht der Stil dieses Dichters wäre, in Ellipsen zu sprechen. Man vergleiche nur den letzten V. 35. Hier spricht Hesiod selbst und ergibt sich dem göttlichen Befehle. Das steht zwischen den Zeilen, denn gesagt ist nur: Aber wie komme ich in meiner Einöde dazu! Diese wunderbare Prägnanz des Ausdrucks ist ein Stück echter Volkspoesie, etwas, das zu epischer Breite in denkbar schärfstem Gegensatz steht, ein neuer Stil, den man, sollte ich meinen, überall sofort wiedererkennt<sup>9</sup>.

V. 36 bringt einen neuen Anfang. Der Dichter beginnt mit den Musen, und läßt sich nicht bloß eine platte Wiederholung von V. 32 zuschulden kommen, sondern bringt nochmals eine Inhalts-

<sup>7</sup> Rzach scheint es anzunehmen. Dagegen läßt er eine Lücke nach V. 4, wo ich keine Unterbrechung des Zusammenhanges wahrnehmen kann. V. 10–21 ist eine Inhaltsangabe der Theogonie in umgekehrter Reihenfolge; nur Dione stört, die nur V. 353 als bedeutungslose Okeanine auftritt.

<sup>8</sup> Ich lese *ὑστερον* mit dem Konsensus der Hs.; wenn Rzach die Lesung der 2. H. des Laur. 32, 16 *ὑστατον* annimmt, so kann ich dieser Hs. überhaupt nicht die Autorität zuerkennen, die sie bei Rz. genießt.

<sup>9</sup> Ähnlich schon v. Gimborn, Progr., Sigmaringen 1893, S. 12.

angabe des folgenden Gedichts, nochmals sage ich, da die Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß die entsprechenden Verse 11 bis 21 dem Dichter der Musenweihe gehören. Außerdem befinden wir uns V. 41 unmotiviert auf dem Olymp, während V. 68 die Musen den Ort, wo sie gesungen haben, verlassen, um ihre Heimat im Olymp aufzusuchen, eine Schwierigkeit, die nach dem Schol. schon Aristophanes notiert hatte. V. 68 schließt sich an 35 an; wir brauchten nur hinter V. 74 die bekannten Flickverse einzuschieben:

χαίρετε, τέκνα Διός, δότε δ' ἡμερόεσσαν ἀοιδὴν

od. ä., um sogleich mit V. 116 in medias res zu gehen.

Aber das Stück 36–67 ist keine Fälschung, ist ein gutes, echtes, altes Stück Poesie, nur nicht von Hesiod. Es beginnt | vorschriftsmäßig mit der Anrufung der Musen und gibt in drei Triaden eine klare Disposition<sup>10</sup> dessen, was der Hörer erwarten darf: die Sippe von Gaia und Uranos, die Geschichte von Zeus und das Geschlecht der Menschen und Giganten. Ob unsere Theogonie auf das alles Antwort gibt, ist ganz gleichgültig; wer dieses Proöm sang, kannte offenbar mehr, als wir besitzen. Die Giganten z. B. werden V. 185 nur ganz beiläufig erwähnt. Damit ist V. 52 und eine Art Abschluß erreicht. Daß hier bereits die ganze Genesis der Musen erzählt wird, ist auffällig; V. 53 ff. dürfte ein Stück Theogonie sein, das sich zu der kurzen Rekapitulation V. 915–17 ungefähr so verhält, wie das berühmte Chrysippfragment von der Athenageburt zu den betreffenden Versen der erhaltenen Theogonie<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Ellger, Progr. d. Sophiengymn., Berlin 1883, zerstört die Komposition, indem er grundlos V. 46 und 48 streicht. Der letztere, dessen Metrum etwas in Unordnung gekommen ist, kann etwa durch Umstellung eines Wortes so eingerenkt werden: ἀρχόμεναι θεῶν λήγουσαι θ' ὕμνευσιν ἀοιδῆς.

<sup>11</sup> Wie das Stück dahin gekommen ist, kann ich natürlich nicht mit Bestimmtheit sagen; da aber der Verf. der Theogonie mehrfach literarische Quellen benutzt, wie ein Heraklesepos, eine Titanomachie, die Prometheusgeschichte in der auch in den Erga benutzten Fassung, und diese Quellen z. T. wörtlich übernimmt, so möchte ich glauben, daß die Einreihung der Verse von der Geburt der Musen auf ihn zurückgeführt werden darf.



Als Eigenart des Dichters des zweiten Proöms ist eine gewisse Vorliebe für strenge Stilisierung zu erkennen<sup>12</sup>.

V. 75: Das also sangen die Musen. Das ist eine Fortsetzung, aber nicht die von V. 74; denn da singen sie gar nicht. Zur Not könnte man an V. 52 anknüpfen, nur daß dann die Wahl des Imperfektums Schwierigkeiten macht, da dort alles im Präsens erzählt ist. So schließt V. 75 gut nur an V. 35 oder V. 21 an und ist eine Dublette zum ersten Proöm. Freilich der Musenkatalog ist ein Stück für sich, das zeigt die sehr lahme Anknüpfung in V. 80, die auf die Könige überleiten soll, deren zu gedenken nicht die geringste Veranlassung vorlag. Da nun bei V. 103 der Zusammenhang wiederum abreißt, so stellt sich V. 81–103 als ein selbständiges Stück<sup>13</sup> dar, das vielleicht ehemals | an das erste Proöm angeschlossen war. Nur V. 94–97 haben auszuscheiden, da sie nicht, wie Rzach angibt, in dem homerischen Hymnus 25 stehen, sondern ihn bilden; es fehlt nur die Anrufung und der Übergangsvers, wiederum richtige Flickpoesie. Trennen wir den falschen Flicker wieder heraus, so entsteht ein Proöm, das in seiner Weise ergreifend ist. Wir können es bezeichnen als das Lied von den Gaben der Musen an Könige und Dichter. Stofflich steht es den Mahnliedern nahe, die der Verfasser offenbar kennt; nur Stil und Stimmung sind ganz anders und die Aufgabe des Dichters so wesentlich anders, so ideal und homerisch gefaßt, daß man wird sagen dürfen: das Stück ist jedenfalls nicht von Hesiod. Ich habe daran gedacht, ob in diesen Versen nicht überhaupt ein Proöm zu den Werken und Tagen erhalten sei, von jemand, der diese in sein Repertoire aufgenommen hatte. Doch scheint V. 101 allzu deutlich auf den Inhalt der Theogonie oder wenigstens auf sein heroisches Gedicht hinzuweisen.

<sup>12</sup> Man hat auf diese Verse viel gescholten; schön oder nicht, damit ist die Verfasserfrage nicht erledigt, aber ich kann es nicht einmal finden, daß die Verse so schlecht sind.

<sup>13</sup> Der Gedanke Otrf. Müllers, in diesen Versen den ursprünglichen Nachgesang der Theogonie zu erblicken, soll wenigstens der Vergessenheit entrissen werden. Nur leider ist von solchen Nachgesängen nicht das geringste überliefert. Bei einer nochmaligen Nachprüfung der Verse will es mir als das wahrscheinlichste erscheinen, daß V. 75 an V. 21 anschloß und daß die Dublette das persönliche Bekenntnis VV. 22–35 ersetzen sollte.

Was jetzt auf V. 103 folgt, ist wiederum ein Ganzes mit Anfang und Ende. Auf die Anrufung der Musen folgt eine kurze Inhaltsangabe der Theogonie, worauf die üblichen Schlußverse zum eigentlichen Text überleiten. Die Athetese von V. 111 und 115 ist ungerechtfertigt, denn wenn V. 111 gleich V. 46 ist, so steht das auf derselben Stufe, wie wenn mit V. 114 ein später Homervers B 484 übernommen wird. Die Athetese ist alt, das zeigt der Pap. Paris. und die indirekte Überlieferung, aber V. 111 ist notwendig, um das Subjekt zum folgenden anzugeben; V. 112 geht nur auf θεοί. Man merkt auch sonst, daß der Verfasser das zweite Proöm kennt, an den Worten: κλείετε, οὐρανὸς εὐρύς, ἔξ ἀρχῆς. Die Athetese von V. 114–15 hat Seleukos vorgeschlagen, während die Aristarcheer und Rzach μόνον τὸν ἔξ ἀρχῆς ἀ(θ)ετοῦσιν (überl. λέγουσιν korr. Koechly); eine Äußerlichkeit rettet den Vers; denn die Form εἴπατε steht außer wenigen vereinzelt Homerstellen bei Hesiod nur noch Theog. V. 108, also in nächster Nähe von 115. Neben dieser Form charakterisiert die ebenso singuläre Namensform Γῆ | die Verse als jung, an deren Stelle wir nicht die Berechtigung haben, den üblichen Namen der Erdgöttin Gaia einzusetzen; γῆ erscheint sonst nur in appellativer Bedeutung<sup>14</sup>.

So dürfte dieses dritte Proöm eine jüngere verkürzte Bearbeitung des zweiten sein, ein unbedeutendes Machwerk.

Es ist völlig ausgeschlossen, daß ein Rhapsode jemals die ersten 115 Verse der Theogonie so vorgetragen habe, wie wir sie heute lesen. Wer kein eigenes Proöm konnte, hatte die Auswahl zwischen drei oder vier verschiedenen Eingängen, deren einer von einem gewissen Hesiod war<sup>15</sup>. Erst die Schaffung eines möglichst vollständigen Textbuches hat die verschiedenen Möglichkeiten nebeneinander und sogar durcheinander gebracht<sup>16</sup>.

Nach dieser Probe anatomischer Zerlegung wird der Leser einige

<sup>14</sup> Das ist schon von Ellger a. a. O. S. 19 beobachtet.

<sup>15</sup> Zum Verständnis der Verhältnisse verweise ich auf die Oratorienmusik des 18. Jahrhunderts, die ebenfalls ein Nachfüllen von Einlagen kennt, ohne daß man je daran gedacht hätte, etwa Händels Messias ganz ohne jede Auslassung aufzuführen.

<sup>16</sup> Man könnte fragen, warum die Proömien nicht glatt nebeneinander gestellt sind. Die jetzige Reihenfolge ist 1—2—1a—1b—3. So ganz kon-

Sorge für den Bestand der ehrwürdigen Theogonie hegen, der schon genug Unbill von seiten destruktiver Naturen widerfahren ist. Demgegenüber sei hier betont, daß die Verse 116 bis 885, abgesehen davon, daß manche Stellen doppelt und dreifach redigiert sind, sich durch die sehr sorgfältige Disposition als das Werk *eines* Dichters erweisen, so daß jeder Gedanke an ein zusammengewürfeltes Chaos ausgeschlossen ist. Damit dürfte das Problem etwa folgende Gestalt gewonnen haben. Eins der Proöme wird zu dem ursprünglichen Kern der Theogonie gehören und sich durch seine stilistische Verwandtschaft zu erkennen geben. Aber auch die Verfasser der anderen Proöme werden ihrerseits Spuren im Text hinterlassen haben, die wir am ersten werden dort feststellen können, wo derselbe Gedanke in mehrfacher Formulierung ausgesprochen ist. Wir dürfen hoffen, durch diese Analyse mit einiger Sicherheit zu entscheiden, welche Bedeutung dem Dichter Hesiod bei der Entstehung der Theogonie zukommt.

## II

Es war, wie oben angedeutet, meine ursprüngliche Absicht, die sprachlichen Eigenheiten der Theogonie und der Werke und Tage zu untersuchen. Es hat sich herausgestellt, daß wir keines | der beiden Gedichte schlechtweg als Ganzes nehmen dürfen; die Mitarbeit verschiedener Verfasser läßt erwarten, daß wir auch sprachlich innerhalb der Gedichte merkbare Unterschiede finden. Wir wollen daher, ehe wir an das eigentliche grammatische Material herangehen, die Frage nach der Entstehung der Theogonie weiter verfolgen; ohne Zweifel wird dann die sprachliche Analyse unsere Ergebnisse entweder bestätigen oder widerlegen. Das erstere wäre natürlich nicht nur dem Verf. sehr wünschenswert, sondern vor allem für die Glaubwürdigkeit der Ergebnisse geradezu unentbehrlich.

fus ist nun diese Anordnung nicht, zumal wenn man bedenkt, daß durch die Hineinschiebung von 2 in 1 eine Art Scheinzusammenhang hineingebracht ist.

Sowohl die Werke und Tage wie die Theogonie sind echte Flickpoesie; ich gebe, um das etwas deutlicher hervortreten zu lassen, eine kurze Skizze des Aufbaues beider. Die Werke und Tage bestehen aus folgenden Teilen: dem Proöm.<sup>17</sup> 1–10, den Mahnliedern 11–334; der Spruchsammlung 341–380, dem Bauernkalender 383 bis 617, dem Schiffahrtskalender 618–694, die letzteren mit einem gemeinsamen Anhang 695–705, der Tafel der Verbote 706–764 und den guten und bösen Tagen 765–825, wozu im Altertum noch die Ὀρνιθομαντεία trat. Sehr ähnlich die Theogonie, in der wir folgende Teile unterscheiden müssen: mehrere Proömien zur Auswahl 1–115, Theogonie und Titanomachie 116–885, die, ursprünglich getrennt, kunstvoll miteinander verschweißt sind, so daß nur einzelne Teile wie der sog. Hekatehymnus, die Διὸς ἀρεστεία, die Unterweltsschilderung und die Typhongeschichte herausfallen, der Katalog der Zeusehen 886–962 mit allerhand Zusätzen, die sog. Heroogonie 963–1018 und der jetzt verlorene Frauenkatalog.

Nach stilistischen Gesichtspunkten läßt sich über die Verfasserschaft dieser verschiedenen Teile folgendes erkennen: Eine Eigentümlichkeit der Theogonie hat eine ältere Generation veranlaßt, sie in Strophen aufzulösen, sei es zu drei, sei es zu fünf Versen, so daß diesen Bemühungen fast zwei Drittel des Gedichtes zum Opfer gefallen sind. Das gänzliche Fiasko der Methode hat indessen auch das Gute, was in diesen Bestrebungen lag, vergessen lassen, nämlich die richtige Beobachtung, daß manche Teile der Theogonie eine eigenartig strenge Stilisierung erkennen lassen, die an die Komposition des tragischen Dialogs etwa bei Aischylos erinnert; und auch dort hat es nicht an unberechtigten Übergriffen gefehlt, ich erinnere an Ritschls Septem. Solche Stellen sind etwa 116–125,

<sup>17</sup> An der Echtheit des Proöms möchte ich trotz des Versuches von K. Ziegler, Arch. f. Rel. 14 S. 339, festhalten. Gewiß sind die Beobachtungen Zieglers beachtenswert. Ob sie aber zur Datierung der Verse hinreichen, ist eine andere Frage. Ein Analogon ist vielleicht das Verhältnis der Fragmente Heraklits zur späteren Kunstprosa. Da ist vieles vorgebildet, was theoretisch erst nach dem ersten Auftreten des Gorgias vorkommen dürfte. Und so sehr sticht das Proöm m. E. von den Mahnliedern nicht ab; aber das ist allerdings mehr Gefühlssache.

139–146, 161–175, 306–332, 506–525, 542–549, 558–560, 643 bis 663 u. a. m., dazu in den Proömien 44–52. Es sind nicht alles Triaden, die herstellen zu wollen zwecklose Pedanterie wäre; schon G. Welcker hat dies in seinem Theogoniekommentar ausgeführt, aber absichtslos kann ein solcher Aufbau, verbunden mit der sehr sorgfältigen Disposition des Ganzen, nicht sein; da weder die Werke und Tage noch das erste und dritte Proöm eine derartige Neigung zur Stilisierung verraten, so dürfen wir mit Vorbehalt die Vermutung aussprechen, daß der Kern der Theogonie nicht auf Hesiodos, sondern auf den Verfasser des zweiten Proöms zurückgeht.

Auch von der Art des dritten Proöms findet sich eine wenn auch unbedeutende Spur im Schluß der Theogonie, wo V. 964 an die unpersönliche, mehr physikalische Auffassung der Elemente in V. 109 erinnert. Sprachliche Indizien werden uns weiterführen, aber davon nachher.

Von den Teilen der Werke und Tage sind die beiden Kalender durch die gleiche Art der Tagesbezeichnung und durch den gemeinsamen Zusatz 695–705 auf das engste verbunden. Eine Besonderheit tritt hinzu. Beide wollen von persönlichen Verhältnissen abstrahieren und allgemein gültige Regeln geben, aber in beiden schiebt sich zu Anfang je ein Absatz ein, der nur persönliches Bekenntnis ist; die VV. 396–404 entsprechen den VV. 633–662. Es ist bezeichnend, daß nach sechsmaliger Anrede des Perses sich dieser Name mit Ausnahme von V. 611 nur noch an den genannten Stellen findet. Wir wollen so grob nicht vorgehen und die beiden auffälligen Stellen streichen<sup>18</sup>, sondern verstehen, was die unangetastete Überlieferung uns sagt. Diese läßt keinen Zweifel darüber, daß Hesiodos von Askra, der Verfasser des ersten Proöms der Theogonie, auch der Verfasser der beiden Kalender sei. Das nur kann es bedeuten, daß die Musen ihn den Hymnus gelehrt haben; und der Hirt *περὶ δούων καὶ περὶ πέτρην* ist der Sohn des armen Kymäers, der so stolz von sich selbst spricht; und prüfen wir den Stil des Kalenders, so stellen sich die Parallelen zu der herben, gedrängten Ausdrucksweise des ersten Proöms von selbst ein. Bei

<sup>18</sup> Dagegen spricht vor allem eben der angeführte V. 611.



flüchtiger Lektüre schon fällt es auf, wie viel schwerer sich die Verse lesen als gewöhnliche epische Poesie. Daran ist nicht nur die durch den Stoff bedingte Menge eigenartiger Ausdrücke schuld; eine Fülle von originellen Einfällen zwingt zum Nachdenken und spricht nicht selten in Rätseln. Dafür ein paar Beispiele:

V. 418 κηριτρεφέων ἀνθρώπων Menschen, die zum Tode aufgewachsen sind, V. 420 ἀδηκτοτάτη ὕλη Holz, das nicht von Würmern zerfressen ist, V. 430 Ἀθηναίης δμῶος der Schreiner, V. 464 νεῖος ἀλεξιάρη καίδων εὐκηλήτειρα frisch gepflügtes Land schützt die Kinder vor Schaden. Sehr natürlich ist der kurze Dialog V. 454/5 βόε δὸς καὶ ἄμαξαν. — πάρα ἔργα βόεσσιν, sehr anschaulich das Maß des nötigen Regens V. 489 μήτ' ἄρ' ὑπερβάλλων βοὸς ὀπλήν u. a. mehr.

Schon diese Auswahl zeigt, wie sich hier eine eigenartige, selbstbewußte Persönlichkeit in überkommenen Formen auszusprechen versucht, so daß unter der Hand ein neuer Stil entsteht, der nur deshalb keine Schule gemacht hat, weil ein so gänzlich unstilisierter Individualismus keine Nachahmung verträgt. Ich muß es der Nachprüfung des Lesers überlassen, ob dies der Stil des Verfassers von Theogonie 22 ist.

Die Mahnlieder sind durch den Namen des Perses mit dem Kalender verknüpft. Wenige Andeutungen dürften genügen, um zu zeigen, daß diese Spur nicht täuscht. Ein stark volkstümlicher Einschlag macht sich in der Einführung von Sprichwörtern bemerkbar. Dafür einige Beispiele:

V. 24 ἀγαθὴ δ' Ἔρις ἦδε βροτοῖσι.

V. 40 ὅσῳ πλέον ἡμῖσι παντός.

V. 89 ὅτε δὴ κακὸν εἶχ' ἐνόησεν.

V. 201 κακοῦ δ' οὐκ ἔσσεται ἀλήκη.

V. 211 πρὸς αἵσχεσιν ἄλγεα πάσχει

V. 218 παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω.

Und im Kalender:

V. 603 χαλεπὴ δ' ὑπόπορτις ἔριθος.

V. 694 καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος. |

Daß auch die Spruchsammlung viel Derartiges bringt, liegt in der Natur der Sache; außerdem will ich gar nicht in Abrede stellen,

daß sich unter den Sprüchen echt hesiodisches Gut befindet. In der Hauptmasse der Theogonie fehlt dieser Einschlag.

Sehr charakteristisch sind die Verse 40—41 der Erga, zwei Verse, die sich in alter und neuer Zeit vieles haben gefallen lassen müssen:

νήπιοι, οὐδὲ ἴσασιν, ὅσῳ πλέον ἤμισυ παντὸς  
οὐδ' ὅσον ἐν μαλάχῃ τε καὶ ἀσφοδέλῳ μέγ' ὄνειρα.

Lehrs trennt sie ab von 39, so daß sie in der Luft schweben, während Wolfg. Schulz kürzlich komplizierte Zahlensymbolik in ihnen hat finden wollen nach einem System, das die Einführung des ioni-schen Alphabetes voraussetzt. Die Schwierigkeit ist keine andere als Theog. 26 u. 35. Allerdings wird man νήπιοι nicht bloß auf das Relativum οἱ beziehen, sondern auf die Richter und Perses zusammen, so daß man vorher stark interpungieren muß. Aber gerade die Schwierigkeit der Beziehung spricht für die Echtheit. Andererseits ist die Nennung von μαλάχῃ καὶ ἀσφόδελος nicht gerade alltäglich. Für die spätere Zeit bedeuteten beide Pflanzen, wie wir aus Plutarch. conv. VII sap. 14 und schol. Od. 24, 13 wissen, eine kathartische Speise, deren Erfindung man mit Epimenides in Verbindung brachte und die Hunger und Durst vertreiben sollte, die sog. ἄλμιος. Diese Bedeutung würde genügen, um den Hesiodvers zu erklären, vorausgesetzt, daß sich auch sonst Beziehungen des echten Hesiod zur Kathartik feststellen lassen. Aber auch als Vorstufe der späteren rituellen Bedeutung wäre die Nennung zweier billiger Nahrungsmittel zur Kennzeichnung des tenuis victus Erklärung genug. Eine Entscheidung beider Möglichkeiten kann ich hier nicht geben.

Endlich möchte ich auf eine Kleinigkeit aufmerksam machen. Der Bericht von der Bildung des Weibes steht bekanntlich in der Theogonie nicht minder wie in den Mahnliedern, ohne daß sich beide Fassungen genau deckten. Über die Beziehungen beider Versionen hat ausführlich Lisco<sup>19</sup> gehandelt, ohne daß sich seine Lösung des Problems wegen ihrer großen Kompliziertheit empfiehlt. Unsere Vermutung, beide Gedichte verschiedenen und verschieden veranlagten Verfassern zuzuschreiben, | bestätigt sich durch eine

<sup>19</sup> Quaestiones Hesiodaeae., Götting. Diss. 1903, cap. 3.

Kleinigkeit. In der Theogonie heißt es recht gleichgültig und unanschaulich von Hephäst v. 571f.:

γαίης γὰρ σύμπλασσε περικλυτὸς Ἀμφιγυήεις  
παρθένῳ αἰδοίῃ Ἴκελον...

in den Mahnliedern dagegen soll er V. 60 ὅτι τάχιστα γαῖαν ὕδει φύρειν, ἐν δ' ἀνθρώπου θέμεν αὐδὴν καὶ σθένος, ἀθανάτης δὲ θεῆς εἰς ὅπα εἰσκειν παρθενικῆς καλὸν εἶδος ἐπήρατον. Das Drastische des Ausdrucks: Rühre Erde mit Wasser an! zeigt eine ganz andere Fähigkeit der Vorstellungskraft und eine hübsche Unmittelbarkeit der Anschauung, die man einem Ostgriechen zutrauen möchte. Und wie fein ist beobachtet, daß Hephäst, dem doch kein Weib als Muster zur Verfügung stand, sie den unsterblichen Göttinnen anglich, wie in der Genesis Gott den Menschen nach seinem Bilde schafft, während sich der Verfasser der Theogonie über die Schwierigkeit gar nicht klar ist, etwas zu bilden, was einer züchtigen Jungfrau gleich sei. Auch hier wieder tritt die schöpferische Kraft Hesiods in Gegensatz zu der mangelnden Erfindungskraft der Theogonie<sup>20</sup>.

Derartige Sachen wird man dort vergebens suchen, mit Ausnahme allerdings von vier Stellen, die ihrerseits eine ganz auffällige Übereinstimmung mit den Erga erkennen lassen, aber gleichzeitig deutliche Einlagen sind, die dem Kern der Theogonie nicht angehören. Ich möchte den Leser denselben Weg führen, der mich zu dieser Beobachtung gebracht hat, und führe daher hier nur das Alleräußerlichste an, was sich dem unbefangenen Leser aufdrängt, in der sicheren Erwartung, daß die eingehende sprachliche Analyse das Ergebnis des ersten Eindrucks bestätigen wird.

In dem sog. Hekatehymnus, um mich des allgemein gebräuchlichen Namens zu bedienen, wenn er auch nicht ganz zutrifft, heißt es V. 440 vom Fischer: καὶ τοῖς, οἱ γλαυκὴν δυσπέμφελον ἐργάζονται. Γλανκή in der Bedeutung ‚Meer‘ ist nicht homerisch; Il. 16, 34 heißt es vielmehr vollständig γλαυκὴ θάλασσα. Aber die Kühnheit des absoluten Epithetons hat ihre Entsprechung in den Erga

<sup>20</sup> Entschuldigt man den Verf. der Theogonie durch Annahme einer literarischen Quelle, so bleibt das Verdienst Hesiods.

in φερέοικος die Schnecke V. 571. Auch ἡμερόκοιτος ἀνήρ V. 605 vom Diebe gesagt, erinnert daran, da der Zusatz ἀνήρ ein ganz bedeutungsloses Versfüllsel ist. In anderen Teilen der Erga sind ähnlich ἀνόστεος der Polyp V. 524 | und ἰδρις die Ameise V. 778; beides wird Nachahmung des echt hesiodischen Stiles sein<sup>21</sup>. δυσπέμφελος, gerade kein sehr häufiges Wort, ist Hesiod geläufig opp. 618; und V. 447 erinnert stark an V. 5 des Proöms der Mahnlieder:

theog. 447 ἐξ ὀλίγων βριάει καὶ ἐκ πολλῶν μείονα θῆκεν.  
opp. 5 ῥέα μὲν γὰρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει.  
βριάω fehlt überdies bei Homer.

Fragen wir nun, wie weit sich die Autorschaft des Verfassers von Theog. 440–447 erstreckt, so dürfen wir nicht bei der Abteilung der VV. 411–452, die Rzach vornimmt, stehenbleiben. Der Anschluß von V. 411 an 410 ist ohne Tadel, denn was soll auf eine Götterreihe anders folgen, als daß ein Kind aus ihr entspringt? Dafür ist aber im folgenden derselbe Gedankengang zweimal ausgeführt, ein Zeichen, daß eine Überarbeitung vorliegt. Zeus ehrte Hekate unter allen Göttern 411–415, den Menschen ist die Göttin gnädig 416–420; Zeus ließ ihr unter den Göttern ihre Ehre 421 bis 428, den Menschen hilft sie 429–447, worauf V. 448 mit μουννογενής auf den Anfang dieses Stücks V. 426 zurückgreift; endlich folgen drei ganz unorganisch angeflickte Verse, die den Kultnamen Kurotrophos erklären sollen. Mit 453 wird der Faden der Erzählung wiederaufgenommen. Uns interessiert hier die Doppelfassung, die nicht ursprünglich sein kann; daß die kürzere zuerst dagewesen ist, scheint mir sehr wahrscheinlich. Dann ist das Stück mit den Anklängen an die Erga eine Einlage und folglich der Kern der Theogonie nicht von dem Verfasser der Erga. Ergänzend möchte ich noch darauf hinweisen, daß sich bei weiterem Suchen folgende Anklänge<sup>22</sup> an die Erga herausstellen: 429 ἦδ' ὀνίνησι = opp. 318,

<sup>21</sup> Vgl. jetzt auch frg. 96, 91 ἄτριχος Wilamowitz Berl. Klass. Texte V. 1 (1907) S. 43.

<sup>22</sup> Die Wendungen stehen zum größten Teil auch im Homer, vgl. Rzachs große Ausg.

426; *μουνογενής* = opp. 376, 433; *κῦδος ὀρέξει*, 438 *κῦδος ὀπάζει* = opp. 313 *κῦδος ὀπηδεῖ*; 435, 39, 44 *ἐσθλή* = opp. 366 *υῖο*.; 446 *εἰροπόκων ὁίων* = opp. 234, so wie auch das Interesse an Fischern und Bauern echt hesiodisch ist. Beweisend sind diese Einzelheiten nicht, aber bemerkenswert<sup>23</sup>.

V. 871 frappiert den Leser die Ähnlichkeit der Worte *| θνητοῖς μέγ' ὄνειαρ* mit opp. 41, 346, 822. Bald darauf folgt ein echter Parömiakus V. 876 *κακοῦ δ' οὐ γίγνεται ἀλκή*, der fast wörtlich opp. 201 wiederkehrt. Auch hier handelt es sich offenbar wieder um ein Einschiebsel, dessen Grenzen erkennbar sind. Denn als V. 881 die Götter den Kampf vollendet haben und zur Verteilung der Welt schreiten, weiß der Verfasser von dem Kampfe mit Typhon nicht das geringste, ein Beweis, daß die VV. 881–885 sich ursprünglich an 819 oder 736 anschlossen. Also die ganze Typhon-episode ist Einlage. Hätten wir die Bruchstücke einer Statue vor uns, so könnten wir feststellen, wo Fläche auf Fläche paßt; hier müssen wir auf so bequeme Anschaulichkeit verzichten und können nur unbedeutende Merkmale als Führer benutzen. So heißt der Feind der Götter in dem sicher echten Verse 306 Typhaon, hier dagegen Typhoeus<sup>24</sup>, der tiefste Schlund, wo die Verdammten sitzen, stets Tartaros, nur hier und in dem mit Recht athetierten Verse 119 *τὰ Τάρταρα*. Nun zerfällt die Typhoneinlage in sich in zwei Teile, deren zweiter bisher allein Anklänge an die Erga bot; ich füge beiläufig noch die eigenartigen Bildungen *μάψανραι* und *χαμαιγενής* hinzu, die zu den S. 61 angeführten Seltsamkeiten gestellt werden können. Für den ersten Teil haben wir bei oberflächlicher Betrachtung nur in der flotten mächtigen Schilderung einen Anhaltspunkt für den Verfasser, deren poetische Kraft nur in der Zeusepisode des Titanenkampfes wieder erreicht wird.

<sup>23</sup> Daß Hesiod gerade der Hekate einige Verse widmet, mag sich daraus erklären, daß diese so recht die Göttin des inoffiziellen Privatkultes war.

<sup>24</sup> Die Doppelheit des Namens findet sich genauso im Apollhymnus; und auch dort sind es verschiedene Quellen, denen diese Unstimmigkeit verdankt wird. Typhaon heißt das Ungetüm in der von Mess und Usener (Rh. Mus. 56) behandelten Einlage, Typhoeus im eigentlichen Hymnus; Theog. 306 stellt sich auch inhaltlich zu der Einlage.



Auch sie ist eine Einlage, die nicht von dem stammt, der durch Verbindung der Titanenfamilien mit der Titanomachie den eigentlichen Kern der Theogonie schuf. Es gab eine Version, nach der Zeus selbst den Kampf entschied, freilich mit den Waffen, die die Kyklopen ihm geschmiedet hatten, während die Hekatoncheiren nur zu Wächtern der Unterwelt bestellt werden. So stand in der kyklischen Titanomachie<sup>25</sup>. In der Theogonie dagegen entscheiden die letzteren den Kampf. Da mitten hinein hat nun jemand, der ähnlich dem Verfasser der eingeschobenen VV. 551/52<sup>26</sup> | und der Typhonepisode Zeus die ihm gebührende Stelle anweisen wollte, eine gewaltige Kampfszene gesetzt, die fast bis zur Entscheidung führt: ἐκλίνθη δὲ μάχη. Hier aber mußte wohl oder übel auf die Stammerzählung wieder übergeleitet werden, in der die Entscheidung anders erzielt wird.

Diese Einlage teilt mit der Typhonepisode nicht nur die Tendenz; der Versanfang 695 ist der von V. 847, auch die Worte καῦμα . . . κάτεχεν V. 700 und ἐὼν μένος V. 687 stehen 844 und 853 an denselben Stellen des Verses, und V. 709 ὄτοβος δ' ἄπλητος ὀρώρει ist gebaut wie V. 849 ἔνοσις δ' ἄσβεστος ὀρώρει. V. 704 ist gleich V. 854 und der Gebrauch von ἐρείπω und ἐξερείπω beschränkt auf V. 704 und 858. Das dürfte genügen, um beide Einlagen demselben Verfasser zu geben; ob das freilich Hesiod ist, muß vorläufig noch unentschieden bleiben.

Eine vierte Stelle endlich ist so gebaut, daß von sämtlichen Bearbeitern Spuren darin stecken müssen; den drei Proömien entsprechen drei Schilderungen der Unterwelt 721–735, 736–806, 807–819. Um keine petitio principii uns zuschulden kommen zu lassen, wollen wir die drei Teile einzeln durchsprechen.

Die Fugen markieren sich deutlich. V. 807–810 ist wörtlich gleich 736–739, nur die Fortsetzungen sind verschieden. V. 817 ff. berichtet genau das Gegenteil von V. 734 f. Es kann sich also nur

<sup>25</sup> Bei Apollodor 1, 2, 1.

<sup>26</sup> VV. 551/2 beanstandet auch Lisco; sie haben den Zweck, die klägliche Rolle, die Zeus in der possierlichen Geschichte eigentlich spielt, nachträglich zu verdecken. Für Hineinarbeiten einer neuen Tendenz finden sich im Neuen Testament Parallelen.

darum handeln, ob die Verse vor 807 ein einheitliches Stück sind oder nicht. Aber V. 721 ff. treten in Widerspruch zu V. 736 ff.; denn das eine Mal wird die Tiefe des Tartaros mit dem genialen Bilde<sup>27</sup> vom stürzenden Amboß<sup>28</sup> sehr an | schaulich geschildert; er ist märchenhaft tief, aber nicht bodenlos. Das andere Mal ist er ein Schlund, dessen Boden man in Jahresfrist nicht erreicht. 727 sind da unten die Wurzeln von Erde und Meer, 736 die Quellen und Enden von Erde, Tartaros, Meer und Himmel. Ist schon die Wiederholung sehr auffällig, so beweist vollends die Vergrößerung des Motivs, daß die zweite Version übertreibende Ausmalung der ersten ist, die durch eine solche Verzerrung ins Unendliche an Anschaulichkeit nicht gerade gewonnen hat. Man könnte noch fragen, ob die langatmige zweite Schilderung etwa erst durch allmähliches Anwachsen entstanden sei; aber das zu entscheiden, fehlen positive Anhaltspunkte. Die dritte endlich ist wohl älter als die zweite, weil sie kürzer ist.

Die Frage nach den Verfassern erledigt sich verhältnismäßig rasch. Wenn 2 ein Motiv von 1 vergrößert, und wenn sich 3 absichtlich zu

<sup>27</sup> Daß wir hier im Kern der Theogonie ein Bild von großer poetischer Kraft lesen, hebt das S. 63 ausgesprochene Urteil nicht auf; es wird kaum erst für diese Stelle erfunden sein.

<sup>28</sup> Das Bild, das die handschriftliche Überlieferung bietet, ist in Rzachs Apparat nicht ganz zutreffend gezeichnet. Durch Homoioteleuton waren im Archetyp vier Verse ausgefallen, sie stehen in den meisten Hss. am Rande. Die einhellige Überlieferung also lautet:

720 τόσσον ἔνερθ' ὑπὸ γῆς, ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης·  
τόσσον γάρ τ' ἀπὸ γῆς ἐς Τάρταρον ἤερόεντα.  
ἐννέα γὰρ νύκτας τε καὶ ἡμέατα χάλκεος ἄκμων  
οὐρανόθεν κατιῶν δεκάτῃ ἐς γαίαν ἵκοιτο·

723a ἴσον δ' αὖ τ' ἀπὸ γῆς ἐς Τάρταρον ἤερόεντα·  
ἐννέα δ' αὖ νύκτας τε καὶ ἡμέατα χάλκεος ἄκμων  
ἐκ γαίης κατιῶν δεκάτῃ ἐς Τάρταρον ἵκοι.

Es ist klar, daß die Verse so weder gedichtet noch vorgetragen sein können. Der Heilungsversuch Rzachs, der V. 721, mit Ruhnken übrigsens, für „interpoliert“ und V. 723 a für eine graphische Variante davon hält, was er nicht ist, befriedigt nicht. Wir nehmen am besten die Dublette, wie sie dasteht, so daß entweder V. 720, 722, 23, 23 a vorgetragen ist oder etwas wortreicher V. 720—23, 24, 25.

1 in Widerspruch setzt, so muß 1 dem Kern der Theogonie angehören, abgesehen natürlich von einer Dublette, die in diesen Versen steckt<sup>29</sup>. Wir möchten also für den ursprünglichen Schluß der Titanomachie, anschließend an V. 686, folgende Verse halten:

- 713 Οἱ δ' ἄρ' ἐνὶ πρώτοισι μάχην δριμεῖαν ἔγειραν  
 Κόττος τε Βριάρεώς τε Γύης τ' ἄατος πολέμοιο,  
 715 οἳ ῥα τριηκοσίας πέτρας στιβαρῶν ἀπὸ χειρῶν  
 πέμπον ἐπασσυντέρας, κατὰ δ' ἐσκίασαν βελέεσσι  
 Τιτῆνας, καὶ τοὺς μὲν ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης  
 πέμψαν καὶ δεσμοῖσιν ἐν ἀργαλείοισιν ἔδησαν |  
 χερσὶν νικήσαντες ὑπερθύμους περ ἐόντας  
 720 τόσσον ἔνερθ' ὑπὸ γῆς, ὅσον οὐρανὸς ἐστ' ἀπὸ γαίης.  
 722 ἐννέα γὰρ νύκτας τε καὶ ἡμέματα χάλκεος ἄκμων  
 723 οὐρανόθεν κατιῶν δεκάτῃ ἐς γαῖαν ἵκοιτο·  
 723a ἴσον δ' αὖ τ' ἀπὸ γῆς ἐς Τάρταρον ἠερόεντα.  
 726 τὸν πέρι χάλκεον ἕρκος ἐλήλათαι· ἀμφὶ δέ μιν νύξ  
 τριστοιχεὶ κέχυται περὶ δειρήν· αὐτὰρ ὑπέρθεν  
 γῆς ῥίζαι πεφύασι καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης·  
 ἔνθα θεοὶ Τιτῆνες ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι  
 730 κεκρύφαται βουλῇσι Διὸς νεφεληγερέταο  
 χώρῳ ἐν εὐρώεντι, πελώρης ἔσχατα γαίης.  
 τοῖς οὐκ ἐξιτόν ἐστι, θύρας δ' ἐπέθηκε Ποσειδέων  
 χαλκείας, τεῖχος δὲ περοίχεται ἀμφοτέρωθεν,  
 ἔνθα Γύης Κόττος τε καὶ Βριάρεως μέγαθυμος  
 735 ναίουσιν, φύλακες πιστοὶ Διὸς αἰγιόχοιο.  
 881 αὐτὰρ ἐπεὶ ῥα πόνον μάκαρες θεοὶ ἐξετέλεσσαν,  
 Τιτῆνεσσι δὲ τιμῶν κρῖναντο βίηφι,  
 δὴ ῥα τότε ὤτρυνον βασιλευμένῃ δὲ ἀνάσσειν  
 Γαίης φραδομοσύνησιν Ὀλύμπιον εὐρύοπα Ζῆν  
 885 ἀθανάτων· ὃ δὲ τοῖσιν ἐν διεδάσσατο τιμὰς . . .

<sup>29</sup> A. Meyer de comp. theog. diss. Berl. 1887 p. 71 sq. hat die VV. 742—5 für interpoliert erklärt, und Rzsch ist ihm gefolgt. Seine Gründe scheinen mir nicht durchschlagend zu sein, denn selbst wenn der Tartarus in den äußersten Westen verlegt wird, kann er doch als unendlich tief

Ob dem die erhaltenen Verse von den Zeusehen folgten, wage ich nicht zu entscheiden. Die Anordnung in Triaden spricht dafür, die wir am 2. Proöm als besonders charakteristisch hervorgehoben hatten und die in den VV. 722–723 a, 726–28, 729–31 wiederum deutlich erkennbar ist. Dann muß entweder die zweite oder die dritte Version Spuren hesiodeischer Technik zeigen. Und daß diese in der langatmigen zweiten nicht stecken können, liegt auf der Hand. Also in der dritten: Viel Charakteristisches ist freilich in den 13 Versen nicht zu erwarten; aber es fehlt nicht ganz: die Konstruktion θυγατέρα ἢ V. 819 kehrt nur V. 71 πατέρ' εἰς ὄν (Brugmann Rz. πατέρα ὄν) im 1. Proöm wieder, μαρμαρέος V. 811 gehört zu μαρμαίρω V. 699 und ἐρισμαράγος V. 815 zu σμαραγίζω V. 693, beides in der Zeusperikope. Das ist gewiß wenig und beweist nichts; aber woher wußte der Verfasser von einem Sonderleben des Briareos in naher Verbindung mit Poseidon? Aus dem in den entsprechenden Artikeln der Realenzyklopädie<sup>30</sup> angehäuften Material ergibt sich etwa folgendes: Von den drei Hekatoncheiren ist Briareos der älteste, der Hunderthänder, dessen Brüder erst aus seinen ἑκατὸν γύαι herausgesponnen sind<sup>31</sup>. Die Ilias setzt ihn mit Aigaion gleich, der in der „Göttersprache“ Briareos heiße. So wird wohl das Ursprüngliche sein, daß ein weitbekannter Meeresgott, der Herr des Ägäischen Meeres, beide Namen führte. Sein Kult war in historischer Zeit völlig vergessen; nur auf Euböia, in Karystos und Chalkis kennt ihn noch die Quelle von Solin 11, 16: Titanas in ea antiquissime regnasse ostendunt ritus religionum; *Briareo* enim rem divinam *Carystii* faciunt, sicut *Aegaeoni Chalcidenses* . . . Auf die Verteilung der Namen will ich keinen Wert legen, zumal sie in dem Verhältnis von Fremdwort zu Übersetzung zu stehen scheinen. Αἰγαίων ist ebenso unerklärt wie αἶψ, während Briareos sich einer großen etymologischen Sippe anschließt. Und ein Αἰγαίωνος σῆμα

gedacht werden. Die Titanen fallen sozusagen vom Rande der Erdscheibe hinunter ins Bodenlose, wie das ganz novellistisch Pherekydes der Syrier frg. 4D. ausgemalt hat.

<sup>30</sup> Vgl. PW I 945 Aigaion von Tümpel, 952 Aigeus von Wernicke, III 833 Briareos von Tümpel.

<sup>31</sup> Cf. Fick-Bechtel, Griech. Personennamen S. 450.

befand sich an der Mündung des Rhyndakos in der Nähe der „pelasgisch“ redenden Städte Plakia und Skylake<sup>32</sup>. Wir halten zur Erklärung der Theogoniestelle fest, daß sich Briareos allein auf Euboia gehalten hat, so daß die Bekanntschaft mit seinem Kult bei dem Sänger von Askra, der selbst in Chalkis gewesen war, leicht erklärlich ist. So hat er die irrtümliche Auffassung des Verfassers der Theogonie korrigiert.

Damit fällt die langweilige Schilderung 2 von selbst dem Verfasser des dritten Proöms zu, eine Hypothese, auf die ich jetzt nicht näher eingehen kann. Ich verweise nur auf den bekannten Widerspruch von V. 771, wo Kerberos nur einen Kopf hat, gegenüber V. 312, auf die unnötige Dublette der Styxgeschichte V. 775 ff. im Vergleich mit V. 383 ff. und die junge verständnislose Mißbildung ἀνάπνευστος; vgl. F. Solmsen, Griech. Laut- u. Verslehre S. 266.

So haben sich also an mehreren Stellen der Theogonie deutliche Hinweise auf die Erga gefunden, aber stets an solchen, die nicht zum ursprünglichen Bestande des Gedichtes gehören. Es bestätigt sich so unsere Annahme, daß Hesiod nicht der Verfasser, sondern einer der Überarbeiter der Theogonie, wahrscheinlich der erste und bedeutendste, gewesen sei.

Zum Schluß möchte ich mit wenig Worten zusammen fassen, wie wir uns nach dem allem die Tätigkeit Hesiods vorstellen können. Die Frage nach der Entstehung der Mahnlieder ist von A. Kirchhoff angeschnitten und zum Teil schon beantwortet, so daß nur eines noch zu fragen bleibt, welches denn wohl der äußere Anlaß zu öffentlicher Rüge des Bruders gewesen ist. Den tieferen Grund kennen wir ja, den Groll über dessen Habsucht, aber gab es etwa in Askra oder sonst in der Gegend eine Gelegenheit, ein Fest etwa, wo sich die Schaffung der Mahnlieder einem allgemeineren Brauche öffentlicher Rüge anpaßt? Wir wissen es von der ältesten attischen Komödie, daß sie auf volkstümlichen Bräuchen beruhte, müssen es für den Iambos voraussetzen und kennen das Material, das Usener<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Herod. 1, 57. Ich glaube doch, daß wir jetzt über die Nationalität der Pelasger, soweit der Name im ethnographischen Sinne gebraucht wird, mit einiger Zuversicht sprechen können.

<sup>33</sup> Rhein. Mus. 56 (1901) S. 1.



über öffentliche Bescheltung gesammelt hat. So etwas muß es in Hesiods Heimat gegeben haben, so daß er in die Öffentlichkeit flüchten konnte. Bei solcher Gelegenheit werden wir am besten verstehen, daß er mehrere kurze, eindrucksvolle Stücke schuf, er nennt sie 106 oder 202 λόγος oder αἶνος, die nicht immer dieselbe Situation voraussetzen. So sind m. E. die Stücke von Pandora und den fünf Weltaltern unbedingt echt<sup>34</sup>; eines, das von dem gemeinsamen Ursprung der Götter und Menschen handelte (opp. V. 106 bis 108), ist leider ausgefallen. Sie unterscheiden sich von den übrigen Mahnliedern nur dadurch, daß er hier seinen Pessimismus bildlich unter Benutzung bekannter Sagen, vielleicht sogar unter wörtlicher Benutzung älterer Poesie, zum Ausdruck bringt, während er dort die Sache bei ihrem eigenen Namen nennt.

Was Hesiod dichten konnte, nennt er selbst opp. 662 ὕμνος. Das offenbar zu ὑδέω gehörige Wort kann ursprünglich nur Gesang oder Vortrag bedeuten. Nur an lyrischen Vortrag zu denken, verbietet die Bedeutungsentwicklung von αὐδή. Homer kann uns keine Auskunft geben, da er nur einmal Od. 8, 429 die Verbindung αἰοιδῆς ὕμνον braucht. Sehen wir außerdem von Hesiod einstweilen ab, so kann uns nur der sicher alte Apollohymnus leiten, wo das, was man anderwärts Proöm nennt, geradezu Hymnus heißt (V. 161, 178). So ist auch ὑμνεῖω im Proöm der Mahnlieder zu verstehen. Und so bekommt frg. 265 Rz. einen Sinn, wo es heißt: ἐν νεαροῖς ὕμνοις ῥάψαντες αἰοιδῆν. Bezieht sich das „Zusammennähen“ auf geschickte Auswahl des epischen Stoffes, so ist der neue Hymnus, der im Gegensatz zum Hauptteil eben neu ist, die Anrufung eines Gottes im Proöm. Diese Erwägung ist nicht ganz so selbstverständ-

<sup>34</sup> Ich will natürlich nicht die VV. 70–82 der Erga zu retten versuchen, die es wirklich nicht verdienen. Dagegen stellt sich V. 47–69 und 83–105 als eine tiefdurchdachte Bearbeitung derselben Quelle dar, die theog. 535–613 benutzt ist; gerade die verschiedene Fassung des letzten Abschnitts opp. 90 ff. u. theog. 591 ff. ist für die verschiedene Weltauffassung der beiden Verf. so sehr charakteristisch. Eine ernsthafte Schwierigkeit bildet in den Erga eigentlich nur der Übergang von 46 zu 47, der darum so unvermittelt ausgefallen zu sein scheint, weil der Dichter eine Sage zu seinen Zwecken heranzieht, deren Tendenz gar nicht dahin strebt, worauf der Dichter hinaus will.

lich, wie es wohl scheinen könnte, weil wir, wenn wir die homerischen Proöme Hymnen zu nennen pflegen, uns nur auf eine verhältnismäßig späte Quelle, die *vita Homeri*, berufen können<sup>35</sup>; es macht aber den Eindruck, als sei dieser Gebrauch schon bei Hesiod vorausgesetzt. Dann müssen wir in Hesiod in erster Linie den gelernten<sup>36</sup> Rhapsoden erkennen, der außer durch seine Vortragskunst durch das neue Proöm glänzt. Als Hesiod die in ihren wesentlichsten Bestandteilen fertige Theogonie in sein Repertoire aufnahm, machte er außer kürzeren Einlagen, in denen er seine eigene Weltanschauung zum Ausdruck brachte, ein neues Proöm<sup>37</sup> dazu.

Die Kunstform dieser in den meisten Fällen kurzen Stücke führte zur Form des Rügeliedes, das *ῥάπτειν* zur Zusammenfassung der getrennten Teile. Dabei ist nun zwischen den eigentlichen Mahnliedern und dem Kalender ein Unterschied vorhanden, den auch die neueste Ausgabe von Christs Literaturgeschichte vergeblich zu verschleiern sucht. Das Rügelied ist aktuell, der Kalender ist ein mit großem Geschick in die bereits literarische Form eines Rügeliedes gebrachtes Lehrgedicht. Der fälscht die Absicht des Dichters, der im Kalender nur die Fortsetzung der Mahnlieder sieht; haben wir doch in der unorganisch dazwischengepfropften Spruchsammlung ein äußeres Kennzeichen, daß Mahnlieder und Kalender eine Zeitlang selbständig nebeneinander hergelaufen sind. Ein Rhapsode im wahrsten Sinne des Wortes ist | es dann gewesen, der die ersten 705 Verse der Werke und Tage so zusammengeschweißt hat, wie wir sie heute lesen; ob das Hesiod oder ein Späterer gewesen ist, entzieht sich unserer Kenntnis. Manches spricht dafür, daß die Zusammenhäufung erst zwecks Erhaltung der zunächst mündlich überlieferten Stücke vorgenommen ist. Für Hesiod aber, den ersten grie-

<sup>35</sup> [Doch s. Philodem *π. εὐσ.* 57 a.]

<sup>36</sup> Die Musenweihe wird doch hoffentlich niemand historisieren wollen, wie das bei Quintus von Smyrna 12, 308 ff. zu geschehen pflegt, vgl. Christ § 584.

<sup>37</sup> Bekannt ist, daß die längeren Hymnen ebenfalls echte Flickpoesie sind, besonders der auf Apollon, den man deswegen ja schon zerschnitten hat.

chischen Dichter, den wir persönlich kennen, ergibt sich so eine m. E. mögliche Linie der inneren Entwicklung vom Proöm der Theogonie über die aus persönlicher Erfahrung geflossenen Rügelieder und die damit zusammenhängende Spruchpoesie zum großen Lehrgedicht.

Wenn nach unserer Auffassung Hesiodos von Askra mit der eigentlichen Katalogpoesie, dieser letzten, entarteten Entwicklungsstufe des alten Epos, nichts zu tun hat, so ist es trotzdem nicht wunderbar, daß er für die ganze Gruppe von Dichtern, die Ende des 7. und Anfang des 6. Jahrhunderts mehr oder weniger im Dienst des delphischen Heiligtums arbeiten, den Namen hergegeben hat. Denn er war eben der einzige, der seinen Namen nannte, ebenso wie Homer seinen Ruhm doch auch irgendeiner unmittelbaren Tradition verdanken muß, die von seiner Mitwirkung am Aufbau der großen Epen wußte. Aber Hesiods Beispiel zeigt uns, daß es ohne positive Anhaltspunkte, die wir bei ihm, aber nicht bei Homer besitzen, nicht möglich ist, die Art dieser Mitwirkung näher zu bestimmen.

### III

Es hat sich nicht ganz so kurz machen lassen, die Voraussetzungen zu entwickeln, aus denen die hesiodischen Gedichte entstanden zu sein scheinen. Vieles mußte unerörtert bleiben, zumal der Leser über manche Punkte zwar ein gefühlsmäßiges Urteil haben wird, ohne jedoch auf diesem Wege zu voller Sicherheit gelangen zu können. Nach diesen stilkritischen Untersuchungen, denen stets ein subjektives Moment anhaftet, sehnt man sich zurück nach dem nüchternen Ernst der Grammatik, um endlich festen Boden unter die Füße zu bekommen. Gewiß, wir haben versucht, unsere Beobachtungen so präzise wie möglich aufs Papier zu bringen, und trotzdem kommt den gewonnenen Resultaten nur der Wert einer Hypothese im platonischen Sinne zu, die zwar an innerer Notwendigkeit gewinnt, je mehr Tatsachen durch sie erklärt werden, die aber nur so lange Berechtigung hat, als nicht neue Beobachtungen ihr entgegentreten. | Darum wollen wir nun ein prinzipiell anderes Gebiet betreten und sehen, ob gewisse sprachliche Erscheinungen innerhalb der hesiodischen Gedichte sich mit den oben dargestellten

Anschauungen vereinigen lassen, ob sie ihnen widersprechen oder sie unterstützen.

Um die Besonderheiten der Sprache zu erkennen, brauchen wir eine Vergleichsbasis. Das kann für Hesiod nicht der attische Dialekt sein, der der wertvollen Arbeit Rzachs<sup>38</sup> zugrunde gelegt ist. Für die Sprache eines Epikers kann die Norm nur *Homer* sein. Dabei wird eine unvermeidliche Fehlerquelle sich als ziemlich unbedeutend herausstellen, der Umstand nämlich, daß wir ja in *Ilias* und *Odysee* nur einen, und zwar quantitativ nicht allzu großen Bruchteil der epischen Produktion jener Zeit besitzen. Die Festigkeit der rhapsodischen Tradition läßt uns darüber hinwegsehen.

Wichtiger dürfte die Vorfrage sein, wie wir denn der schwer faßbaren Mannigfaltigkeit der Sprache werden beikommen können, ohne die Übersicht zu verlieren. Da sei von vornherein betont: Nicht um den Stoff zu erschöpfen, sind die folgenden Untersuchungen geschrieben, sondern um die wesentlichen *Richtlinien* festzulegen. Wir werden zuerst die *Wortformen*, dann den *Wortschatz* prüfen und unser Hauptaugenmerk auf die charakteristischen Unterschiede der *Theogonie* und der *Erga* richten.

Für die Beobachtung der *Wortformen* bedarf es einer kurzen Vorbemerkung, um den richtigen Ausgangspunkt zu gewinnen. Seit L. Ahrens<sup>39</sup> ist es allgemein anerkannt, daß jede griechische Literaturgattung den Dialekt, in dem sie geschaffen wurde, beibehalten hat, obgleich die Dichter aus den verschiedensten Gauen von Hellas stammten. So ist das äolische Lied, so der dorische Chor, so der ionische Iambos entstanden, und wenn in einer so reichen Form wie der attischen Tragödie sich Anapäste, Chorlieder und Iamben zusammenfanden, so brachte die verschiedene Heimat der Teile jene bunte Mischung zustande, deren feinsinnige Abtönung eines der wichtigsten Kunstmittel der Tragödie gewesen ist. Mit diesem anerkannten Forschungsprinzip kreuzt sich indessen ein zweites, das eine Zeitlang in den Hintergrund gedrängt, doch dem erstgenannten gleichberechtigt genannt zu werden verdient. Hat kein Dichter, abgesehen von den wenigen Archegetai der Kunst, je ganz reinen

<sup>38</sup> Jahrb. f. Philol. Suppl. 8 (1876).

<sup>39</sup> Kleine Schriften Hann. 1891, S. 157 ff.

Lokaldialekt geschrieben — aber selbst die Sprache Homers ist nie und nirgends gesprochen —, so hat sich auch kein Dichter die fremde Literatursprache angeeignet, ohne daß man nicht gelegentlich den heimatlichen Dialekt wie Messing unter dem Silber durchschimmern sähe. Für *Aischylos* habe ich früher einmal versucht, das Nebeneinander von ionischen, d. h. stilgerechten und attischen, d. h. heimatlichen Elementen an Beispielen zu erläutern; die Kritik ist ausnahmslos auf das eigentümliche literarhistorische Problem nicht eingegangen, da man in diesen Wortgeschichten immer nur Beiträge zum Lexikon zu sehen pflegte. Aber andere haben die Bedeutung solcher epichorischen Einschüsse richtig zu würdigen gewußt. Von *Euripides* wußte es schon Aristoteles rhet. 1404b 24, für *Kallimachos* hat kürzlich v. Wilamowitz<sup>40</sup> ähnliches behauptet, von den *attischen Epigrammen* hat es v. Mess<sup>41</sup> ausführlich nachgewiesen und für den nach Athen verpflanzten *Homer* Wackernagel feinsinnig die geringen Spuren dieses Aufenthaltes erkannt. Bei *Hesiod* ist das, was wir aus äußeren Gründen berechtigt sind zu vermuten, gerade bunt genug. Der Grundstock ist episch, Attisches und Vulgäres kann die Überlieferung hineingetragen haben, der Verfasser selbst stammt aus dem äolischen Kyme, hat in Böotien gelebt und Beziehungen zu Delphi unterhalten, und der Verfasser der Theogonie ist vielleicht noch anderer Herkunft, stammt vielleicht aus dem dorischen Kleinasien oder den vorliegenden Inseln<sup>42</sup>. Von all diesen vielen Beziehungen finden sich tatsächlich Spuren vor, wenn auch nur geringe; aber selbst dies wenige wird genügen, wenn es hinreichend charakteristisch ist.

Am einfachsten erledigen sich die *Böotismen*, schon deshalb, weil der Mensch zwar leicht neue Worte seiner neuen Umgebung annimmt, sich aber in Lauten und Formen viel schwerer beeinflussen läßt.

<sup>40</sup> v. Wilamowitz, Textgeschichte der Bukoliker S. 26 f.

<sup>41</sup> v. Mess, De epigrammate Attico diss. Bonn 1898; Wackernagel, Basel. Prog. 1893.

<sup>42</sup> Dahin weist z. B. die bedeutende Rolle, die Hekate spielt, die Bekanntschaft mit Chrysaor und mit der rhodischen Heraklespoesie, vielleicht auch die Anklänge an orphische Lehre, wenn diese tatsächlich in Kleinasien zu Hause ist.



*Böotisch* ist Theog. 326 Φῖλα, scut. 33 aus dem 4. B. des | Katalogs Φίλιον ὄρος. Die echte Schreibung ist in der Theogonie nur im Schol. bewahrt, daraus mit γρ. am Rande des Laur. 31, 32, im Text des Cas. 356. Die Hss. geben die vulgäre Form σφίγγ'; nur der in Varianten sorgfältige Laur. conv. sopp. 158 hat die Mischform σφῖκ', der Marc. 9, 6 und Gen. φίγγ'. Danach wird man die lautlich exakte Form Φῖξ herstellen müssen.

Böotische Form in einem böotischen Namen möchte ich als eine Art sachlichen Böotismus bezeichnen, der sich aufs engste berührt mit der Erwähnung des Eros, des Gottes von Thespiiai, und des tanagräischen Triton (cf. Paus. 9, 20, 4). Auch Διώνυσος führt den heimatlichen Namen. Das alles in der Theogonie, während Ὠρίων in den Erga überliefert ist, wo Nauck<sup>43</sup> nicht berechtigt war, die epichorische Form Ὠαρίων wiederherzustellen, wie sie Pindar und Korinna bieten. Daß wir zu solchen Rekonstruktionen nicht ohne weiteres berechtigt sind, führt aus F. Solmsen in seinen Untersuchungen zur griech. Laut- u. Verslehre, Straßb. 1901, S. 54.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Namensform Περμησός, des Flusses, der Theog. 5 genannt ist. Die Überlieferung schwankt nur scheinbar, denn die sie darstellenden Hss. (Ωbc bei Rzach) bieten in Übereinstimmung mit Zenodot die vulgärgriechische Form Τερμησός. Krates ἐν Βοιωτιακοῖς hat festgestellt, daß die echte Form Περμησός sei oder Παρμησός διὰ τὸ πρῶτον φανῆναι (also vermutlich zu παραμένω der „Verharrende“), was auf den Text insofern zurückgewirkt hat, als die schlechten Hss. Περμησός haben, der Laur. 32, 16 aber Παρνησός, d. i. Παρμησός. P. hat schon Strabo p. 407 und Vergil ecl. 6, 64 gelesen; Paus. 9, 29, 5 dagegen T. Hier also ist die lokalechte Form erst durch Gelehrtenhand in den Text gekommen; und es handelt sich um einen Vers des ersten Proöms, der wirklich mit dem Hesiod der Erga in der Wahl der vulgären Form Hand in Hand geht.

Alles zusammengekommen fehlen echte Böotismen; nur die Theogonie verrät die Bekanntschaft mit einigen böotischen Kulte. Wir sind damit der Notwendigkeit enthoben, bei solchen Formen, die

<sup>43</sup> Mél. gréco-rom. III p. 234.

eventuell böotisch sein könnten, irgendwie zu schwanken. Können sie anders erklärt werden, so sind sie sicher nicht böotisch.

Ich hätte meine Zweifel an der Existenz einer böotischen Dichterschule schon bei anderer Gelegenheit aussprechen können; | hier drängt sich die Beobachtung geradezu auf, daß die Böoter für diese Poesie ebensowenig verantwortlich gemacht werden können wie etwa die Spartaner für ihr phantastisch buntes Tongeschirr, das die Grabungen der Engländer in Menge zutage gefördert haben<sup>44</sup>. Früher nannte man es kyrenäisch; nun, es ist sicher auch in Lakonien gemacht, aber ebenso sicher nicht von Vollblutspartiaten, die saßen nicht an der Töpferscheibe! So ist auch diese sog. böotische Epik z. T. in Böotien gemacht, aber nicht von Böotern. Die Alten waren vorsichtiger, wenn sie von einem χαρακτήρ Ἡσιόδειος sprachen; denn Hesiod, was man sich auch darunter vorstellen mag, war eine greifbare Individualität. Das war wichtiger als der Unterschied des Lokals, besonders bei dem panhellenischen Charakter des durch feste Tradition gebundenen Rhapsodenstandes.

Die übrigen nichthomerischen Formen verteilen sich im wesentlichen auf *asiatisch-äolische* und *dorische* Einflüsse. Ich nehme dasjenige vorweg, worüber ein sicheres Urteil nicht möglich ist. Eine Anzahl Formen ist äolisch und dorisch zugleich; das sind

μελιᾶν opp. 145, θεᾶν theog. 41, 129

κατέσταθεν theog. 674, ἀπέσσυθεν theog. 183<sup>45</sup>

περ-οίχεται theog. 733, περ-ίαχε theog. 678.

μελιᾶν, kritisch gesichert, steht in der Erzählung von den fünf Weltaltern. Der einzige Einwand, der gegen die Verwendung dieser Form erhoben werden kann, ist, daß hier vielleicht ältere Poesie vom Dichter benutzt worden ist; aber aus dem Verbande der Mahnlieder dürfen die Weltalter auf keinen Fall gestrichen werden<sup>46</sup>. θεᾶν an erster Stelle durch das Scholion τὸ δὲ θεᾶν ἀντὶ τὸν θεῶν Δωρικῶς bestätigt, an der zweiten durch Theophilos ad Aut. II 5 p. 83 c und die amüsante Verschreibung ὄσα statt ΘΕΑ bei Hip-

<sup>44</sup> Annual of the British School. XV 1908/09.

<sup>45</sup> Den interpolierten Vers 142 b (γράφειν) berücksichtige ich nicht.

<sup>46</sup> Siehe S. 71.

polyt Doxogr. Gr. 574, 19 gesichert, steht im zweiten Proöm und im Kern der Theogonie; die altertümlichen Kurzformen der 3. plur. ebenfalls dort, und die beiden letzten dicht dabei. Für die dialektische Zugehörigkeit verweise ich der Kürze halber auf die Spezialliteratur. -ᾶν ist im Dorischen geläufig, äolisch O. Hoffmann, Griech. Dial. II S. 293; -εῖν statt -ῆσαν G. Meyer, Griech. Gramm.<sup>3</sup> S. 613, wo Beispiele | für beide Dialekte stehen. Die Bildung muß ehemals verbreitet gewesen sein, so daß die angeführten Formen auch Nachbildung der entsprechenden Homerischen sein können. Sie sind nur der Vollständigkeit wegen hier aufgeführt. Bei der Gelegenheit erinnere ich an die analogen Formen ἔδον theog. 30 im ersten Proöm (gegen ἔδοσαν 141 im Kern), ἔδιδον opp. 139, ἦν 3. plur. theog. 321 im Kern<sup>47</sup> (danach imitiert 825 in der Typhoneinlage). Auch sie sind ursprünglich keinem Dialekt besonders eigen gewesen, Homer hat ἔφην. Nur die mehr oder weniger gute Erhaltung der Bildungsweise hat Dialektformen aus ihnen gemacht. Endlich für die Behandlung der Präposition περί s. A. Thumb, Handb. d. griech. Dial. an verschiedenen Stellen, vgl. Index S. 400.

Besser schon kann die sog. *Psilose* lokalisiert werden, die als spezifisch kleinasiatische Erscheinung äolisch und ionisch ist. Jedenfalls darf sie den dorischen Elementen nicht zugerechnet werden. Als überliefert betrachte ich dabei nur die Fälle, in denen eine Wirkung auf benachbarte Konsonanten erkennbar ist, also nicht αἰρεύμενος opp. 476 und lasse die aus Homer bekannten Fälle wie ἐπάλμενος theog. 855 beiseite. Dann bleiben

ἐπ' ᾄμαξαν opp. 612,

ὀπ' ἰεῖσαν theog. 830.

Beide Formen werden als sehr wahrscheinlich äolisch bezeichnet werden dürfen. Der erste stammt aus dem Schiffahrtskalender, wo die Äolismen überhaupt relativ häufig sind; die andere beweist für den Kern der Theogonie nichts, da sie in der Typhonepisode steht.

Nachdem wir so alles weniger taugliche Material aufgeräumt haben, bringe ich zur schnelleren Übersicht zuerst die sicher äoli-

<sup>47</sup> Vgl. S. 82.

schen, dann die sicher dorischen Formen, indem ich das Wichtigste durch den Druck hervorhebe.

Zuerst die *äolischen*:

αἴνημι opp. 683, τριηκόντων opp. 696, κανάξαις opp. 666, 693, ἤχετα opp. 582, ἄψιν opp. 426, αἰρεῦμενον opp. 476, ἄεισι theog. 875, πίλναι? opp. 510, Γαῖ-ήοχον? theog. 15, πατέρος? theog. 171;

dann die *dorischen*:

τέτορα opp. 698, ἦν 3. plur. theog. 321 (825), τεῖδε opp. 635, ἀποδρέπεν opp. 611, φημίξωσι opp. (764), ἐγκάτθετο νηδύν theog. 487 (890, 899), κούρᾱς acc. plur. theog. 60, 184?, 267, 401, 521?, 534, 653, 804?; opp. 564, 663, 675; dazu scut. 302, frg. 190<sup>48</sup>.

Diese Angaben fordern noch eine kurze Rechtfertigung, ehe wir die Konsequenzen aus dem vorhandenen Material ziehen. αἴνημι, außerdem noch bei Simonides frg. 5, 19 aus der äolischen Melik, widerspricht dem Gebrauche des Epos und verrät den geborenen Kymäer. Ebenso ist τριηκόντων zwar äolisch nicht bezeugt; aber Alkaios hat δέκων u. ä. und auch der benachbarte Bezirk Ioniens, der am ersten von der Äolis beeinflusst werden konnte, Chios, bietet τεσσαρακόντων u. ä. (vgl. Brugmann, Griech. Gramm. § 244). Die Erscheinung ist also spezifisch nordkleinasiatisch. Das ionische η ist natürlich aus den ionischen Elementen des Epos eingedrungen. Für κανάξαις statt \*καφφάξαις vgl. das Material bei G. Meyer, Griech. Gramm.<sup>3</sup> S. 319; die Vokalisierung des Digamma ist zwar nicht ausschließlich lesbisch und in gewissen Fällen schon aus Homer bekannt, cf. ταλαύριος, εὗαδε, aber eine genaue Analogie gerade zu der genannten Form hat er nicht. Für das Lesbische vgl.

<sup>48</sup> Es ist allerdings bemerkenswert, daß die ersten 400 Verse der Erga dialektisch fast indifferent zu sein scheinen. Abgesehen davon, daß dort gerade einige Formen stehen, die nicht genau lokalisiert werden können, muß in Betracht gezogen werden, daß die eigentlichen Mahnlieder im Schulgebrauch ganz anders abgeschliffen sind als der Kalender; schon die Masse der indirekten Überlieferung kann dafür einen Maßstab abgeben.

auch O. Hoffmann a. a. O. II S. 431 ff. ἤχετα allerdings wieder mit dem üblichen ionischen η ist gebildet wie homerisch ἱπποτα u. a. Diese Nominative gelten in der Tradition für äolisch; cf. O. Hoffmann S. 537. In unserem Falle dient eine weitere Beobachtung als Bestätigung; denn das hesiodische Wort ist späterhin geradezu ein Wort für Zikade, aber nicht auf attisch-ionischem Sprachgebiet. Denn abgesehen von Euripides El. 151, der es metaphorisch vom Singschwan gebraucht, und Aristophanes Vög. 1095 u. Fried. 1159 von der Zikade, wo der Vers die dorische Form rechtfertigt, bietet auch Aristoteles H. an. 4, 7 p. 532 b 16 ἀχέτας; das kann aus dorischem, kann aber auch aus äolischem Sprachgebiet stammen; dazu stimmt, daß ἡχέται βαβράζωσιν bei dem Ionier Ananios fr. 5, 6 D. vorkommt; für Beziehungen des ionischen Wortschatzes zum Äolischen cf. S. 89. Traditionell äolisch ist auch ἄψιν statt ἀψίδα, wozu auch die überlieferte Psilose stimmt, vgl. Bekk. An. | p. 1207: τὰ εἰς -ις ὀξύτονα . . . παρὰ τοῖς Αἰολεῦσι γίνονται εἰς ν κατὰ τὴν αἰτιατικὴν μετὰ βαρείας τάσεως· κνήμιν (κνᾱμιν Hoffmann S. 283) γὰρ λέγουσι καὶ σφράγιν καὶ ἄψιν. Die Erscheinung ist nicht isoliert, man denke an χάριν, ἔριν, ὄριν, an dessen Stelle aber nun leider der einzige inschriftliche Beleg aus Mytilene (O. Hoffmann Nr. 92, 7 4.—3. Jh.) ὄρινθα bietet, während πάν erst in dem imitierten Dialekt römischer Zeit (Hoffmann Nr. 196, 6) auftritt. Für die Richtigkeit der Tradition spricht hingegen wieder νῆιν bei Bakchylides 5, 174 statt homerisch νήϊα H 198; das wird, wie ἐπαίνημι bei Simonides, aus dem äolischen Liede stammen. Ich möchte daher der Tradition doch Glauben schenken, zumal sich Herodian nicht bloß auf die Hesiodstelle beruft.

Ganz problematisch dagegen ist die Zugehörigkeit von αἰρεῦμενον, und ich begreife nicht, wie man das so unbeschrieben hat annehmen können, bloß weil es die Etymologika als Äolismus anführen. Die Psilose ist unkontrollierbar und die Art der Kontraktion vor dem 5. Jahrhundert ausgeschlossen; das, was Hesiod geschrieben haben könnte, ΑΙΠΕΟΜΕΝΟΝ ist eine ganz neutrale Form, die höchstens nicht attisch ist. Die offene Form war allerdings metrisch unzulässig, und so kommt man leicht infolge der großen Sicherheit, mit der die Tradition ihre Behauptung vorbringt, auf die Vermutung, es habe ehemals die echt äolische Form αἰρήμενον



hier gestanden. Gerade die Partizipialformen sind oft in diesem Sinne verdorben, so bei Alkaios 348 LP ἐπαινέοντες statt ἐπαίνεντες, frg. 326 μοχθεῦντες statt μόχθεντες; wir müssen überhaupt berücksichtigen, daß soundso viel Spezifisches durch die Überlieferung verloren sein kann, so daß wir, um mit dem Chemiker zu sprechen, nur qualitative, nicht quantitative Analyse treiben können.

Die beiden folgenden Formen haben das Bedenkliche, daß die überlieferten Buchstaben mit demselben Recht zu den entsprechenden ionischen Formen ausgedeutet werden können; gerade deshalb ist der Stand der Überlieferung bemerkenswert, denn πῖλναι ist eine Vermutung von Ahrens für das überlieferte πῖλνᾱ und steht in der Einlage der Werke und Tage, die aus sachlichen Gründen von einem Ionier herrühren muß; was soll da eine äolische Form? ἄεισι dagegen, schol. Townl. E 526 u. ö. als Äolismus angeführt, stammt gerade aus der Einlage der Theogonie, die wir wegen ihrer stilistischen Verwandtschaft dem Verfasser der Erga, also Hesiod, glaubten zuweisen zu müssen. | Das ist gewiß merkwürdig, wenn wir nur wüßten, woher der Scholiast seine Kenntniss geschöpft hat; denn, wie gesagt, den überlieferten Buchstaben konnte er den Äolismus nicht ansehen.

Die beiden letzten Formen habe ich nur der Vollständigkeit wegen angeführt. Γαῖήοχος mit unhomerischer<sup>40</sup> Kürze der ersten Silbe kann auf derselben Stufe stehen wie äolisch δίκαος u. ä., obgleich die Verkürzung eines i-Diphthongs vor Vokal auch sonst vorkommt. Die hesiodische Form ist insbesondere dadurch veranlaßt, daß Il. 13, 43 aus dem Nominativ in den Akkusativ gesetzt ist. Wichtig war mir nur, daß die Form im ersten Proöm steht. Und um nicht ἑτεροζήλως ausgewählt zu haben, fügte ich die einzige Spur eines Äolismus aus dem Kern der Theogonie bei (vgl. Hoffmann S. 550), die nicht bloß schon bei Homer steht, sondern auch für ganz unsicher überliefert zu gelten hat; dicht dabei steht mehrfach πατρός.

<sup>40</sup> Pindar Ol. 13, 81 hat dieselbe Messung; die Hss. schreiben Γεαόχω, aber böotisch ist das nicht.

Über die *dorischen* Formen kann ich mich kürzer fassen. τέτορα ist metrisch gesichert. ἦν 3. plur., an sich überall möglich, hat sich deshalb im Dorischen (Epicharm, Delphi, Lysistr. 1260) speziell gehalten, weil die 3. sing. ἦς lautete; ἔδον und ἔδιδον wage ich, wie gesagt, nicht mit der gleichen Sicherheit wie Rzach für dorisch zu erklären. Auch ὕδει opp. 61 habe ich irgendwo als dorisch bezeichnet gefunden, ich weiß nicht mit welchem Recht. τεῖδε ist von Bergk aus τῆδε hergestellt nach dem Scholion: οἱ λεξικογράφοι Κρητῶν εἶναι τὴν φωνὴν ἀνέγραψαν, vgl. Hes. s. v. τί δαί; Belege bei Herwerden, Lex. suppl. ἀποδρέπεν ist von Rzach, Wien. Stud. 5, 192 gerechtfertigt; die Hss. haben es fast durchweg zu ἀποδρέπειν oder ἀπόδρεπε entstellt. Die meisten der dorischen Formen in den Erga stehen dicht beieinander; φημίξωσι dagegen gehört in die Tafel der Verbote; das Verbum findet sich nur noch bei Aischylos. Die Konstruktion ἐν c. acc. ist an den eingeklammerten Stellen Imitation der erstgenannten. Gegen Rzach, der ἐσκάτθετο schreibt, ist an der Lesung der führenden Hss. festzuhalten; sie wird bestätigt durch das berühmte Zitat bei Galen de plac. Hippocr. 3, 8<sup>50</sup>. Sehr auffällig liest sich allerdings dann daneben in den Erga V. 27 τεῶ ἐγκάτθεο θυμῶ! | Aber das ist ja nicht die einzige Differenz zwischen beiden Gedichten.

Endlich wegen der verkürzten Akkusative noch ein paar Worte. V. 184 beginnt: πάσας δέξατο Γαῖα; die Lesung des Casan. 356 δ' ἐδέξατο führt vielleicht auf πάσας ἐδέξατο, wie Götting in 1. Aufl. schrieb. V. 521 bieten die Hss. δῆσε, während Herodian den Vers in schwieriger Konstruktion mit δῆσας zitiert. V. 804 endlich beruht der Akkusativ auf Konjekture; das Gewöhnliche bei ἐπιμισγόμεναι wäre der Dativ, und wenn die Hss. εἰρέας haben, so soll das doch wohl bedeuten: εἰρας (εἰραις). So müssen diese drei Stellen als unsicher bezeichnet werden. Eine andere Frage ist, ob die Formen als spezifisch dorisch bezeichnet werden dürfen; sie sind sehr weit verbreitet und nicht an einer Stelle nur in die Poesie gedrungen, cf. G. Meyer, Griech. Gr. § 363/4, nur äolisch sind sie allerdings nicht.

<sup>50</sup> Nach Chrysipp, der eine ausführlichere Variante über die Geburt der Athene kannte.

Somit ergibt sich, daß sichere Äolismen nur in den Erga und den zugehörigen Einlagen der Theogonie vorkommen, Dorismen dagegen in beiden Gedichten. Die letzteren lassen sich in ihrer Gesamtheit, auch die als möglicherweise äolisch bezeichneten Formen dazu genommen, in *Delphi*<sup>51</sup> und in *Kos* nachweisen, was für die Herkunft des Verfassers der Theogonie bedeutsam ist. Davon ein andermal.

Wenn ich nun endlich noch einige Bemerkungen über den Wortschatz der hesiodischen Gedichte anknüpfe, so geschieht dies mit Vorbehalt. Die Tatsache, daß dieser wie auch der der Hymnen von dem homerischen nicht unerheblich abweicht, ist bekannt; auch hat *H. Fietkau* schon 1866 in einer Königsberger Dissertation aus Lehrsscher Schule das Material hinreichend sorgfältig zusammengestellt und *J. Paulsen* in seinem Index Hesiodeus 1890 die neuen Worte mit einem Stern bezeichnet. Es bleibt uns daher nur die Aufgabe, zu untersuchen, welcher Art und Herkunft dieser Zuwachs der Ausdrucksmittel sei. Da drängt sich die Frage auf, ob das Neue, das beide Gedichte bieten, sich nicht etwa so ähnlich sieht, daß man auf den gleichen Verfasser schließen müßte. Quantitativ ist der Unterschied beträchtlich; denn wenn man den Zusammenstellungen Fietkaus trauen darf, bietet die Theogonie auf 100 Verse 14, 8 neue Worte<sup>52</sup>, die Erga 33, 9. Allein diese Berechnung kann täuschen. Erstens sind leichte Abwandlungen des homerischen Gebrauchs gleichgerechnet mit kühnen, ganz singu-

<sup>51</sup> Für Delphi vgl. Meillet, *Mém. de la soc. de lingu.* XV 269 ff. Auf Inschriften ist nicht immer leicht zu entscheiden, ob mit *ō* ein kurzer oder langer Vokal gemeint sei. Diejenigen delphischen Inschriften, die *τὸς* schreiben, haben auch *τῶ*, so daß die verkürzten Akkusative eher für Kos sprechen.

<sup>52</sup> Tatsächlich ist der Unterschied noch viel größer, da z. B. in dem Stück von der Geburt der Musen, das nicht erst für die Stelle, wo es jetzt steht (theog. 53 ff.), gedichtet ist, sich eine ganze Anzahl von eigentümlichen Worten finden, vgl. Ellger a. a. O. S. 9, die für die eigentliche Theogonie in Abzug zu bringen sind. Ich habe die Rechnungen nicht alle einzeln angeführt, weil das Problem auf diesem Wege allein doch nicht zu lösen ist.

lären Neubildungen und zweitens war in den Erga die Gelegenheit bemerkenswert, Gegenstände, die ein anderer gar nicht erwähnt, mit ihren Namen zu bezeichnen, wie man denn in der Tat nach dem Vorgange von Fietkau p. 29 die Verschiedenheit der beiden Gedichte gewöhnlich zu erklären pflegt. Fietkaus Vorgehen ist freilich nicht ganz glücklich; denn er vermag als durch den Stoff bedingt nur ganze 39 Worte von 278 namhaft zu machen. Damit ist also das Problem nicht erschöpft. Man darf erwarten, von insgesamt 429 Worten einige wenigstens in beiden Gedichten gleichzeitig auftreten zu sehen; und in der Tat gibt es deren. Ich rechne im folgenden die oben besprochenen Einlagen der Theogonie besonders. Danach sind der Theogonie und den Erga folgende Worte gemeinsam:

ἄδάμας	theog. *161 <sup>53</sup> , *188, *239	opp. 147
ἄπλαστος	theog. *151	opp. 148
βαρύκτυπος	theog. *388, 818	opp. 79
βησσηίς	theog. 130	opp. 389, 530
βριάω	theog. 447	opp. 5
διατάσσω	theog. 74	opp. 276
ἐπιδέρομαι	theog. 760	opp. 268
ἔργμα	theog. 823	opp. 801
ζῆλος	theog. *384	opp. 195
ῆθος	theog. *66	opp. 67, 78, 137, 699 (in
ῆσυχος	theog. 763	opp. 119 [der Bed. Sitte]
καταναίω	theog. *329, *620	opp. 168
κηφήν	theog. *595	opp. 304
μουνογενής	theog. 426, 448	opp. 376
νάρθηξ	theog. *567	opp. 52
νόμος	theog. *66, *417	opp. 276, 388
νύχιος	theog. 991	opp. 523
πρηύνω	theog. *254	opp. 797
σύμφορος	theog. *593	opp. 302, 782/3

<sup>53</sup> Mit einem Stern bezeichnet sind die Stellen aus dem Kern der Theogonie.

ὕμνέω	theog. 11, 33, *37, *48	opp. 2
	theog. *48, *51, 70, 101	opp.
φραδομοσύνη	theog. 6, 26, *884, *891	opp. 245
χθόνιος	theog. 697, 767	opp. 465

Außerdem sind den Einlagen mit der Theogonie gemeinsam:

ἄπλητος	V. 153, 709
γέντο = γένετο	199, 283, 705
δυσφροσύνη	102, 528
ἔνοσις	681, 706, 849
ἐρίκτυπος	441, 456, 930
ἡχέω	42, 835
ἰσχύς	146, 153, 823
χρυσοστέφανος	17, 136

Die Liste macht einen recht stattlichen Eindruck; aber ich habe darum gerade das Material in seiner ganzen Breite vorgeführt, um zu zeigen, wie wenig dadurch bewiesen wird. Von der ersten Liste steht fast die Hälfte aller Theogoniestellen in den Einlagen. Ferner fallen aus βησσηίς, weil theog. 130 interpoliert ist, φραδομοσύνη, weil Aischines opp. 245 offenbar noch nicht kennt und das schol. anmerkt: ἀθετεῖται κτλ. νύχιος, kritisch nicht ganz sicher, steht in der großen Einlage der Erga. ἄπλαστος wird ständig mit ἄπληστος, ἄπλατος, ἄπλητος verwechselt; es ist an der Theogoniestelle am Platze, denn die Hekatoncheiren sind „ungestalt“, aber die Helden des ehernen Geschlechts mit den χεῖρες ἄαπτοι wohl eher „unnahbar“; die beste Überlieferung gibt denn auch ἄπλατος, ich möchte das ruhig stehen lassen. Sachlich gefordert war ὕμνέω, das auch in den Hymnen häufig ist; νάρθηξ stammt aus der gemeinsamen Quelle; ἀδάμας ist ein neuentdeckter Stoff, der nur beweist, daß beide Gedichte jünger sind als Homer, und auch κηφήν ist durch die Sache gefordert. ἦθος endlich ist in seiner neuen Bedeutung ein Spezifikum der Erga, während die Theogoniestelle sich eng an Il. 6, 511 anschließt: ἦθεα καὶ νομὸν ἱππῶν. Da kurz zuvor von den δώματα und οἰκία die Rede ist, so werden wir wohl ἦθεα verstehen müssen wie opp. 222 πόλιν καὶ ἦθεα λαῶν. So bleibt |



von der ganzen Herrlichkeit wenig genug übrig. Interessant sind eigentlich nur *πρηύνω* und *καταναίω*. Ersteres, auch im *Hermes-hymn.* 417, *πρηύς* *hymn.* 7, 10. attisch *πρᾶος*, megar. böot. *πραῦς*, ion. *πρηῦς* dazu der Heros *Πρευγένης* in Patrai, scheint auf ein bestimmtes, auch kulturell zusammengehöriges Gebiet beschränkt zu sein und darf bei Hesiod wohl für *böotisch* gelten. Letzteres macht den Eindruck, als wenn es da entstanden sei, wo *ναίω* lebendig blieb; wir wissen das von *Sizilien* durch Glossen, Inschriften und aus Epicharm; und *ναός* ist im Ionischen Fremdwort. So, mit dorischem α, ist es in Priene schon 334 inschriftlich belegt und bei Herodot für *νηός* wohl herzustellen<sup>54</sup>. Aus dem Äolischen haben wir möglicherweise die Glosse *να<έτ>ερρα· δέσποινα*. Insbesondere zeigt die formell und begrifflich ionische Bildung *κατοικία* (Aesch. Pind. Herod.), daß *ναίω* dort nicht fortlebte. So spricht manches dafür, *καταναίω* für eine westgriechische Bildung zu halten. Und westgriechische Formen waren ja auch beiden Gedichten eigen. Dagegen teilen die Erga mit den Einlagen der Theogonie ein so charakteristisch ionisches Wort wie *ἔργμα*, das bei Archil. 68 D. und Demokrit. frg. 43 wiederkehrt. Von der Bedeutung der ostgriechischen Elemente in den Erga wird später die Rede sein.

Über die Einlagen der Theogonie will ich weiter kein Wort verlieren, da sie natürlich durch ihre Umgebung beeinflusst sein werden.

Etwas tiefer dringen wir ein, wenn wir sehen, in welchen Bahnen sich die Neubildungen bewegen. Ich kann auch hier nur Andeutungen machen und beschränke mich auf *Komposita*, *Augenblicksbildungen* und das *Verhältnis zur späteren Prosa*. Die Theogonie bietet im ganzen mehr neue Komposita als die Erga; aber bezeichnenderweise sind die Neubildungen zahm und entfernen sich nur wenig von den ausgetretenen Bahnen der homerischen Diktion. Für originell<sup>55</sup> dürfen nur gelten *άλυκτο* | *πέδη* und *γηρο-*

<sup>54</sup> Vgl. O. Hoffmann III S. 328 u. 361. Dabei ist es wohl möglich, daß ein lautgesetzliches *νεός* verdrängt worden ist, vgl. die recht alten Belege für *νεωποιής* im Süden (Iasos, Halikarnas).

<sup>55</sup> Eine vollständige Liste der neuen Komposita dürfte erwünscht sein: 1. aus der Theogonie: *αιολόμητις*, *αιψηροκέλευθος*, *άλυκτοπέδη*, *άμαρ-*

κόμος, obgleich Homer wenigstens schon die Wendung γέροντα κομέεσκε hat; und sie stehen in der Prometheusepisode, in der der Dichter eine flott gedichtete Quelle benutzen konnte. Dort mögen die genannten Worte gestanden haben. Anders die Werke und Tage. Ganz ohne Analogie bei Homer sind folgende z. T. sehr vielsagende Worte: γυιοκόρος, δειπνολόχος, ἡμερόκοιτος, θεόσδοτος, ἰθαδίκης, χειροδίκης, πλουτοδότης, πυγόστολος, φερέοικος, χυτρόπους; und wieder stellen sich die Einlagen dazu mit ἐριβρύχης, φερέσβιος, χαμαιγενής. Das ist derselbe Dichter, dessen außerordentlichen Stil wir zu Anfang bewundert hatten, derselbe, der im Lehrgedicht ein ganz neues Genos der Poesie geschaffen.

Es bedarf nur eines kurzen Hinweises darauf, daß derselbe auch in sog. Augenblicksschöpfungen dem Dichter der Theogonie weit überlegen ist. Ich meine damit solche Worte, die nicht eigentlich ein individuelles Leben führen, sondern für eine eigenartige Situation eigens gebildet sind. Ich rechne dahin ὀψαρότης und πρωταρότης, ἀβούτης und ἀδώτης, κακόχαρτος, ὀκτάβλωμος u. a. Worte, die notwendigerweise ἀπαξ εἰρημένα sind, weil sie nirgends anders hinpassen. Und doch sind diese Worte auf den ersten Blick verständlich. Umgekehrt hat die Theogonie derartige Beweise von Originalität kaum; das einzige ist etwa μεταχρόνιος von der Schnelligkeit der Harpyien; und noch heute wissen wir nicht recht, was der Dichter damit sagen wollte<sup>56</sup>.

Zu dritt endlich sind unter den in der Theogonie zum ersten Mal

τίνοος, βαρύκτυπος, ἐρίκτυπος, γηροκόμος, ἑτερόζηλος, εὐρύστερνος, εὖσφυρος, εὐώνυμος im eigentlichen Sinne, κυανόπεπλος μεγέριτος, νηλεόποινος, ὀβριμόθυμος, τρικάρηνος u. ä. πολυφραδής, ῥοδοπῆχης, τηλέσκοπος, χρυσοστέφανος; 2. aus den Erga: ἀκροκνήφαιος, ἀμβολιέργος, ἔτωσιόεργος, βαρῦκτυπος, γυιοκόρος, δειπνολόχος, δωροφάγος, ὕληφάγος, ἡμερόκοιτος, θεόσδοτος s. S. 97, ἰθαδίκης, χειροδίκης, κακόχαρτος, κηριτρεφής, μουνογενής, ὀρθρογόη, ὀψαρότης, πρωταρότης, πλουτοδότης, ποικιλόδειρος, πυγόστολος, φερέοικος, χυτρόπους s. S. 91, dazu einige weniger charakteristische mit δυσ- εὖ- παν- πολυ- gebildete; 3. aus den Einlagen: αὐτοφυής, ἐλικοβλέφαρος, ἐριβρύχης, ἐρισμάραγος, νεοκηδής, πολυδερχής, φερέσβιος, χαμαιγενής.

<sup>56</sup> Apollonios der Rhodier hat es aus Hesiod, vgl. schol. 2, 300 = 2, 587 = schol. theog. 269: μετέωρος.

auf tretenden Worten allerdings etwa 10<sup>57</sup>, die später alltäglich sind; das bedeutet ein Fruchtbarmachen der Volkssprache für die Poesie, für die jene die unerschöpfliche Quelle ist und | bleibt. Aber weit überlegen sind auch hier die Erga, die ein halbes Hundert solcher Worte aufweisen. Das mag genügen, um die verschiedene Technik beider Gedichte festzustellen<sup>58</sup>.

So bleibt uns nur noch eine Aufgabe übrig, entsprechend den dialektischen Wortformen Beispiele aus dem *dialektischen Sprachschatz* beizubringen. Die Lösung ist durch unsere obigen Ausführungen insofern implicite gegeben, als sich der Zufluß im Wortschatz in denselben Bahnen bewegen muß, die wir oben festgestellt

<sup>57</sup> Ich meine z. B. Worte wie νόμος, μηχανή, ἰσχύς, θαυμάσιος in der Theogonie und ἄρπαξ, ἄφθονος, βαιός, δαπάνη, εὐδαίμων, ἦθος, θησαυρός, καιρός, κοινός, κόμη, μελέτη, οἰκείος, πίστις, τάχα, ὥραϊος u. a. in den Erga.

<sup>58</sup> Bei dieser Gelegenheit möchte ich noch auf zwei wichtige Differenzpunkte hinweisen, die auch Rzach nicht entgangen sind, nämlich auf die in beiden Gedichten völlig verschiedene Behandlung der kontrahierbaren Vokale und des Augments. Als Beispiel für die ersteren verweise ich auf die Verba auf -έω: εε, ει ist in der Theog. 7 mal offen, kontrahiert nur V. 33, 80, 84 im ersten Proöm, V. 403 in einem öden Flickvers, V. 781 in der Unterweltsschilderung, V. 850 in der Typhoneinlage, V. 1002 in einem der letzten Anhänge, im Kern nur V. 42 ἦχεῖ (ἦχεί ist metrisch unmöglich), wo ich jedoch schwanke, ob nicht zu lesen sei: γελαῖ δέ τε δώματα πατρὸς . . θεῶν ὅπῃ . . ἦχῃ δὲ κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου . . Demgegenüber bieten die Erga 3mal den bequemen Infinitiv auf -έεσθαι und noch 6 offene Formen mit εει und εη, dagegen 37 kontrahierte Formen, darunter solche wie 342 καλεῖν, 353 φιλεῖν, 462 πολεῖν u. a. (11mal), die unkontrahiert gut in den Vers passen, während die entsprechenden offenen nur ganz gelegentlich auftauchen (25/6 κοτέει φιλέει, 421 χέει, 596 προχέειν, die beiden ersten möglicherweise in späteren Zusätzen). Für das Augment ergeben die Zusammenstellungen Rzachs S. 433 folgendes:

	das syllab.	steht	fehlt	das tempor.	steht	fehlt
Theogonie		157	173		48	39
Erga		66	31		24	2

Dabei ist die Theogonie noch als Ganzes genommen; die Einlagen stehen auch hier den Werken näher als der Theogonie.

hatten; wir suchen also nach Analogien zu den äolischen und delphisch-dorischen Formen.

Beginnen wir mit den ersteren, so tritt uns sofort als größtes Hindernis unsere Unkenntnis des äolischen Wortschatzes entgegen. Die unmittelbare Berührung von Alk. 347 LP mit opp. 582–587 beweist nur, daß einer den anderen kannte; der Prioritätsstreit tut nichts zur Sache. Aber eine andere Beobachtung wird uns weiterführen. Vergleicht man die Verbreitung von Worten wie etwa πάλος Sappho 33 LP, μετάρσιος (πεδάρσιος) äol. Glosse, παλίγκοτος Sappho frg. 120, εὔμορφος frg. 82, χειρόμακτρον frg. 101, so tritt eine weitgehende Übereinstimmung des äolischen und ionischen Wortschatzes zutage, die nur | verständlich wird, wenn man daran denkt, daß neue Worte den bekannten Verkehrsstraßen folgen. Hatten wir in formaler Beziehung mehr auf altverwandtschaftliche Beziehungen achten müssen, wo die Äolis z. T. mit Thessalien und Böotien Hand in Hand geht, so richten die Neuschöpfungen des Wortschatzes unsere Aufmerksamkeit mehr auf die Zusammenhänge des Verkehrs<sup>59</sup>. Und so wird sich der äolische Einschlag mehr als ein allgemein ostgriechischer darstellen. Er ist es wieder, der den echten Hesiod von dem Verfasser der Theogonie unterscheidet. Und nun Beispiele dazu:

### 1. ἀέναντος „immerfließend“.

Die Überlieferung hat ihm übel mitgespielt, so daß wir nur aus der konstant choriambischen Messung erkennen können, welches die einzig berechtigte Schreibung ist. Die Etymologie ist klar; denn der erste Teil kann nur eine Form des vielgestaltigen Wörtchens αἰεῖ sein. Wir können die allmähliche Entstehung des Kompositums noch in ihren einzelnen Phasen verfolgen. Wie ein älteres νοῦν ἔχων in νουνεχόντως bei Platon bereits als Einheit empfunden, bei Polybios durch νουνεχής ersetzt wird, so kennt Homer Od. 13, 109 nur ἀε (oder αἰε) νάων, was in der Einlage der Erga V. 550 wiederkehrt. Dieselbe Form des ersten Bestandteiles steckt in ἐπ-ηε-τανός, so daß das ι frühzeitig geschwunden sein muß. Der attische

<sup>59</sup> Ein vorzügliches Beispiel für die Zusammengehörigkeit der ionischen und äolischen Dialekte bietet Dittenberger im Hermes 32 S. 35.

Dialekt ist in der Weiterbildung selbständig vorgegangen, indem er αἰ-ναος bildete und zu αἰνώος kontrahierte; so die Komödie (Aristoph. Frösche 146, frg. adesp. 4, 609 Mein.). Diese vulgärattische Gestaltung zeigt, daß αἰνώος kein attisches Gewächs ist. Dessen Verbreitungsgebiet ist vielmehr folgendes. *Hesiod* opp. 595 spricht von einer κορήνη ἄ. und in der Tafel der Verbote opp. 737 von ἄ. ποταμοί. Dasselbe hat *Aischylos* in seiner ältesten Tragödie Suppl. 553 D im Chorlied, und die chorische Poesie braucht es in kühner Metapher: *Simonides* 531, 9 P. ἄ. κλέος, aber auch im eigentlichen Sinne 581, 2 P.; 120 B.<sup>59a</sup>, *Pindar* Pyth. 1, 5 κεραινὸν ἄ. πυρός, Nem. 11, 8 ἄ. ἐν τραπέζαις, Olymp. 14, 12 ἄ. τιμάν, frg. 119, 4 ἄ. πλούτου νέφος. Damit ist das Wort für damalige Zeit als der hohen Poesie angehörig gekennzeichnet. Aber gleichzeitig sagt *Heraklit* frg. 29 D.: αἰρέονται γὰρ ἐν ἀντία πάντων οἱ ἄριστοι, κλέος αἰνάον θνητῶν, οἱ δὲ | πολλοὶ κεκόρηται ὥσπερ κτήνεα. Man könnte zweifeln, wer hier der Gebende gewesen ist, wenn nicht zwei *Herodot*stellen für Heraklit und die ionische Prosa entschieden. Dieser nennt 1, 93 einen See am Grab des Alyattes und 1, 145 den Fluß Krathis αἰνώος; aus den rührenden Bemühungen der Herausgeber, die angeblich äolische Form zu beseitigen, erkennt man wenigstens, daß Herodot schlicht, ohne die Prätension, durch ein poetisches Wort besondere Wirkung zu erzielen, spricht. Weiterhin ist das Wort bei Dichtern bekannt, z. B. Kritias VS 88 B 18, 1, Aristophanes Wolk. 275 im Chor, Frö. 1309 in Parodie, Euripides öfters, Antimach. 84 W., Ion 7, 4 D., IG XII 3 suppl. 1343, 45, IG VII 4240. Nur *Pseudohippokrates* de flat. 3 VI 94 L verlangt noch ein paar Worte: καὶ τὸν τοῦ ἡλίου βίον ἄ. Die hochpoetische Metapher entspricht dem stark rhetorischen Charakter der Schrift<sup>60</sup>; aber darum braucht für den Verfasser das Wort keine Glosse zu sein wie etwa für Euripides. Das Poetische liegt wie in γαλήνῃ ἐν τῷ σώματι in der Metapher. In der Prosa tritt das Wort charakteristischerweise bei dem Ionier *Aristoteles* im eigentlichen Sinne wieder auf meteor. p. 349 b 9, während er oec. p. 1346 b 15 freier

<sup>59a</sup> [= AP VII 514].

<sup>60</sup> Dem schließt sich an Posidonius bei Strabo, p. 147, vgl. Norden Kunstprosa I S. 154 Anm.



ἀενάως für „immer“ gebraucht. *Xenophon* und *Platon*, die es beide im übertragenen Sinne haben, können hier beiseite bleiben; aber Inschr. v. *Magn.* 252, 2 καλλιπάρθενος πηγή ἀέναος, νᾶμα Πυμφῶν ἀνέκλειπτον als Inschrift einer perennierenden Quelle sieht wie ein Nachklang aus der Zeit aus, da das Wort noch in Gebrauch war. Ob es die Koine hat, weiß ich nicht; Moeris p. 23 versichert: αἰνῶν Ἀττικῶς, ἀέναον Ἑλληνες. Die attische Form läuft gelegentlich mit unter Kaibel ep. gr. 185.

Der ionische Ursprung des Wortes dürfte nicht zweifelhaft sein, obgleich die Erklärung des Lautbestandes Schwierigkeiten macht, vgl. G. Meyer, Griech. Gr.<sup>3</sup> S. 119. Auch das ganz ähnlich gebildete αἰδιος, zum erstenmal im scutum, dann Terminus der Sophistik, ist nach CB 5727 A 5 (aus Halikarnaß 5. Jahrhundert) ionisch.

## 2. χυτρόπους „der Topffuß“.

Das Gerät, ein Kohlenbecken, in das man den Kochtopf setzte, ist allenthalben bekannt gewesen, cf. Mau in PW 3, 2532. Damit ist aber nicht gesagt, daß das Ding überall gleich ge | heißen habe. X. ist der gewöhnliche Ausdruck in hellenistischer Zeit und wird gebraucht, um andere seltenere Bezeichnungen zu erklären, so bei Poll. 10, 99, Hes. s. v. λάσανα = schol. Arist. Fried. 893, s. v. βαῦνος. Aber auf attisch hieß es λάσανον, so Aristophanes a. a. O. und anderswo nannte man es βαῦνος. Χυτροπόδιον dagegen steht nur noch bei Hipponax 25 B.<sup>60a</sup>, also bei einem Ionier. Die sehr nüchterne Art der Bezeichnung hat eine Parallele in dem gleichfalls ionischen ὀμφαλητόμος statt attisch μαῖα „Hebamme“.

## 3. μελεδώνη „Sorge“.

Zu μέλλω kennt die Odyssee eine nominale Ableitung μελεδῶνες τ 517. Das nicht eben häufige Suffix ist ererbt; für das Lateinische vgl. Landgraf, Hist. Gramm. I S. 565. In den griechischen Dialekten haben sich nun verschiedene Wortklassen herausgebildet. Von Ortsnamen kenne ich Anthedon und Aspledon in Böotien, Chalkedon, das auf Megara zurückweist, Kalydon in Ätolien und Pharkâdon in Thessalien, wo auch die Myrmidonen wohnen. Das gehört alles in die älteste hellenische Schicht, die wir achäisch nennen. Bei den Do-

<sup>60a</sup> [= 173 Masson].

ern gab es *Tiernamen*, vgl. Hes. μυρμηδῶνες· οἱ μύρμηκες ὑπὸ Δωριέων, dazu βαμβραδῶν bei Epicharm frg. 60, Sophr. frg. 65. Dahin gehört der Name Pemphredo theog. 273<sup>61</sup> von πεμφρηδῶν, einer Wespenart, während τενθρηδῶν und ἀνθρηδῶν nicht zu lokalisieren sind. Genug, daß man in Athen ἀνθρηνή (Aristoph.) sagte. Als Nominalsuffix ist es im Ionischen fruchtbar geworden, und ganz besonders in der Sprache der Mediziner, die ja doch stark von Ionien beeinflusst sind, häufig. Wenn derartige Worte im Attischen erscheinen, ist jedesmal die besondere Gelegenheit deutlich zu erkennen. Aus der Medizin stammen ἀλγηδῶν Isokr. 8, 40, wo von ärztlicher Behandlung die Rede ist, ferner κοτυληδῶν „die Pfanne des Hüftbeckens“ Arist. Wesp. 1495, während χαιρηδῶν bei dems. Acharn. 4 eine komische Nachbildung des tragischen ἀλγηδῶν ist. Das feierliche κληδῶν Andok. de myst. 130 wird gleich darauf durch das gewöhnliche φήμη wieder aufgenommen und nur bei τερηδῶν „der Holzwurm“ Aristoph. Ritt. 1308 ist das Verhältnis nicht so klar; bei den Medizinern heißt es „Knochenfraß“. Thukydides hat ἀχθηδῶν aus der Tragödie, ebenso der Sophist Antiphon σηπεδῶν. Geläufig ist die Bildung dem Athener jedenfalls nicht. Dagegen lassen sich ἀλγηδῶν, ἄρπεδῶνη, κληδῶν, μελε | δῶνη bei den Ioniern nachweisen; auch λαμπηδῶν in der doxographischen Literatur über Diogenes v. Apollonia wird wohl diesem gehören. Neu scheint nur ἀχθηδῶν von Aischylos gebildet. Die Mediziner bieten κοτυληδῶν, τηκεδῶν, σηπεδῶν, τερηδῶν.

Speziell μελεδῶνη und seine Ableitungen ist bei den Ioniern so häufig, daß ich mir den Einzelnachweis ersparen kann; für uns ist besonders wichtig, daß es auch bei Sappho 37 LP steht. Dadurch wird die Verbindung von Hesiod mit dem Ionischen hergestellt.

#### 4. σοφίζω „ich unterrichte“.

Diese Art von Denominativen ist in der Erga und den zugehörigen Versen der Theogonie besonders beliebt; es treten neu auf κουφίζω, στολίζω, σοφίζω, φημίζω, φορτίζω, σμαραγίζω, σφαραγίζω, wobei bemerkt werde, daß Homer σμαραγέω und σφαραγέω sagt. Die Bildung kann freilich nicht für spezifisch ionisch in Anspruch

<sup>61</sup> Dorisches in der Theogonie s. unten.

genommen werden, da sie weit verbreitet ist<sup>62</sup>; doch ist sie dort sehr beliebt. Herodot allein bietet 14 neue Verba dieses Typus.

σοφίζω nun und seine Ableitungen haben folgendes Verbreitungsgebiet: das Verb steht bei Theognis, in der Tragödie, bei Herodot und Hippokrates; seit den „Sophisten“ ist es allgemein verbreitet. Deren Namen sowie σόφισμα kommen zuerst bei Pindar und im Prometheus vor. Sehen wir uns aber die Pindarstelle Isthm. 5, 28 etwas näher an, so liegt ein technischer Gebrauch vor, von dem der Scholiast sagt: σοφιστὰς . . ἔλεγον τοὺς ποιητάς, ein Gebrauch, der bei Aischylos frg. 314 und Sophokles frg. 820 bekannt, von Schol. Il. 15, 410 = Athen. p. 632 c = Hes. allgemeiner auf den *Musiker* bezogen wird, so daß ich glaube, schon Leute wie Terpander, die ja doch aus dem Osten kamen, haben sich Sophisten genannt, so wie die eigentliche Sophistik sicher ionischen Ursprungs ist. In der Bedeutung stimmt zu dem Hesiodvers am besten Hippokr. π. ἀγμῶν 1: οἱ ἰητροὶ σοφίζόμενοι „die wohl unterrichtet sind“. Dieselbe Bedeutung kehrt dann im NT wieder, während sonst σοφίζομαι Depo-nens ist.

#### 5. πρηστήρ „der Blitz“.

Dies Wort der Typhonepisode fehlt bei Homer, in den Hymnen, bei Pindar und in der Tragödie mit Ausnahme von Euripides. Dagegen hat es *Herakleitos* frg. 31, *Herodot* 7, | 42 und *Xenophon* an einer interpolierten Stelle der Hellenika 1, 3, 1: ὁ ἐν Φωκαίᾳ νεῶς τῆς Ἀθηνᾶς ἐνεπρήσθη πρηστήρος ἐμπεσόντος; das ist ein Stück einer ionischen Chronik. Dann ist es *medizinischer* Terminus Poll. 2, 134, und kürzlich hat es H. Diels aus der doxographischen Literatur für *Anaximander* erschlossen (Vorsokr. H 2 Nachträge S. VI)<sup>62a</sup>. Selten liegen die Verhältnisse so klar, so daß jeder Kommentar überflüssig ist.

#### 6. γυῖω „lähmen“.

Derselben Episode gehört dieses merkwürdige Wort an. In der Ilias Z 265 findet sich ein Verb ἀπογυῖω, das wörtlich bedeutet „je-

<sup>62</sup> Die Theogonie liefert εὐθετίζω s. u. und παραγανίζω.

<sup>62a</sup> [s. jetzt VS 12 B 4].

mandem den Gebrauch seiner Glieder rauben“. Daß γυῖω denselben Sinn annimmt, obgleich es an sich nur bedeutet „etwas mit den Gliedern vornehmen“, ist eine Spezialisierung, die nur aus der gesprochenen Sprache stammen kann. Das synonyme ἀρθρώω sowie das Verhältnis von θυρώω zu ἀποθυρώω zeigen, daß die Bedeutungsentwicklung absolut nicht selbstverständlich ist. Dagegen zeigt das deutsche „köpfen“, das an einen bestimmten, allgemein bekannten Brauch anknüpft, wie sich ein solcher Gebrauch entwickeln kann. Daß er lokal beschränkt sei, ist bei der Seltenheit der Bedeutungsentwicklung fraglos<sup>63</sup>.

γυῖω steht in dem angegebenen Sinne zuerst in Ilias Θ, dann in der Typhoneinlage der Theogonie V. 858, dann bei Hippokrates π. χυμῶν 6, V 484 L vgl. Erotian. 6, 15, Hes. s. v. γυρῶσαι. Eine Rückbildung vom Verbum aus dürfte γυῖός „lahm“ sein, das ich allerdings erst bei Alexandrinern nachweisen kann. So stellt sich das Verb bei Hesiod als ein ionischer Idiotismus dar.

Anschließend sei bemerkt, daß auch das danebenstehende ἐρείπω, häufig bei Homer, bei Hesiod nur in den Einlagen, sich im Ionischen gehalten hat, vgl. Herod. 1, 164 u. ö. Hippokr. π. χυμῶν 4, s. Erotian p. 66, 9.

Damit sei es einstweilen genug. In der Theogonie ist mir dieser östliche Einschlag nicht aufgefallen<sup>64</sup>, es müßte denn sein, daß man εὐθετίζω V. 541 dahin rechnete. Es steht bei Hippokrates π. ἀγμῶν 8, III 466 L u. ö., cf. Erot. p. 71, 3, während Aristophanes frg. 168 2, 1210 Mein. εὐθετῆσαι gesagt haben soll. Allzuviel Vertrauen möchte ich der Orthographie eines Suidasartikels nicht entgegenbringen; aber selbst wenn es so ist, so müssen wir in der Theogonie da, wo ältere Poesie zitiert wird, wie in der Pro-

<sup>63</sup> Für die Eigenart der Bedeutungsentwicklung vgl. F. Skutsch, Glotta 3 S. 201, ferner Nöldeke ebenda S. 279, E. Fränkel ebenda 4, S. 43.

<sup>64</sup> Pap. Paris. suppl. gr. 1099 überliefert theog. 126 ἐωντῇ gegen ἐαυτῇ der übrigen Hss. Zu dem Papyrus stimmt Theophilus, der überhaupt die gleiche Ausgabe benutzt. Für die Form vgl. G. Meyer, Griech. Gramm.<sup>3</sup> § 437; Homer sagt nur ἔο αὐτοῦ, οἱ αὐτῷ, ἔ αὐτόν. Die ionische Form bei Hesiod verstehe ich gar nicht, die andere ist vulgär. Ich weiß nicht, was dagestanden hat.

metheusepisode mit vereinzelt Ausnahmen rechnen. In den Erga dagegen handelt es sich um einen allenthalben fühlbaren Einschlag.

Nun müssen wir den dorischen Formen entsprechend auch westgriechischen Einschlag feststellen können, und zwar diesen in beiden Gedichten. Da bietet die Theogonie wieder sehr wenig Bemerkenswertes. Für dorisch darf nach dem oben Bemerkten gelten Πεμφρηδῶ. Auch der Name Europe<sup>65</sup>, der in vollem Bewußtsein seiner Bedeutung einer Okeanide beigelegt wird, ist in Hellas, nicht in Ionien zu Haus, wie ich a. a. O. ausgeführt habe<sup>66</sup>. Das Adjektiv εὐρωπός „dunkelmodrig“ ist noch bei Pindar lebendig, der εὐρωπαϊά κραιῶν zu bilden wagt; und die Göttin Europe gehört auf den böotischen Teumessos. Ich brauche dabei kaum zu wiederholen, daß sich im Wortschatz die Dialekte des Mutterlandes genauso nahe stehen wie die Dialekte Kleinasiens.

Die Theogonie weicht im übrigen von dem homerischen Wortschatz, wie gesagt, nicht wesentlich ab; in den Erga findet sich mehr. |

### 1. κόθουρος von der Drohne „stachellos“.

Das von Hesiod neu gebildete Wort enthält einen ersten Bestandteil, der selbständig in der Literatur nicht mehr nachzuweisen ist.

<sup>65</sup> Etwas anders ist vielleicht theog. 91 zu beurteilen. Die Hss. geben ἀνὰ ἄστν, nur der Pap. Paris., die Schol. und eine Glosse im Laur. cov. sopp. 158 und Marc. 9, 6 geben das Richtige: ἀν' ἀγῶνα „in der Versammlung“. Rzach, Wien. Stud. 19 S. 17 hat zuerst auf schol. Ven. B zu Il. 24, 1 aufmerksam gemacht, wo es heißt: λῦτο δ' ἀγών παρὰ Βοιωτοῖς ἀγών ἢ ἀγορά· ὅθεν καὶ ἀγωνίους θεοὺς Αἰσχύλος (Suppl. Ag.) τοὺς ἀγοραίους und eine Anzahl verkehrter Etymologien folgen; schol. Townl. fügt hinzu: καὶ τὸν ἀγορανόμον ἀγῶναρχον (Eustath. ἀγωνάρχην) καλοῦσιν . . καὶ Ἡσίοδος ἐρχόμενον δ' ἀν' ἀγῶνα. Herwerden, Lex. suppl. zitiert dazu Pindar Pyth. 10, 29. Das klingt alles sehr spezifisch, und für ἀγῶναρχος wird es wohl zutreffen. Im übrigen handelt es sich um die ursprüngliche Bedeutung des Wortes, die im Apollhymnus 150 ebenso wie noch bei Thukydides 5, 50 durchklingt, so daß man bei Hesiod durchaus keinen Böotismus anzunehmen braucht. Zur Vorsicht mahnt Eustath. p. 1892, 47, der ἦν 3. plur. deshalb böotisch nennt, weil es bei Hesiod steht.

<sup>66</sup> Näheres s. in einem der nächsten Hefte der Glotta.



Die Bedeutung gibt uns Hes. κοθῶ· βλάβη. Für die Drohne paßt also das Epitheton sehr gut; weniger leicht versteht man eine andere Hesychglosse κοθοῦριν· ἁλώπεκα, das muß sich irgendwie auf die Rute des Fuchses beziehen. Ganz unklar endlich ist die Zugehörigkeit von κόθορνος und κόθημα· ἐπὶ τοῦ αἰδοίου. Dagegen läßt sich die Verbreitung dieses seltsamen Wortes, das zu Hesiods Zeit offenbar noch lebendig war, an der Hand der Eigennamen feststellen; möglichste Vollständigkeit ist bei der folgenden Liste beabsichtigt:

Κοθωκίδαι attischer Demos der Oineis, vgl. Toepffer, Att. Gen. S. 164.

Κόθος nach Strabo p. 321 (vielleicht aus Hekataios) barbarisches Wort; Sohn des Xuthos, Gründer von *Chalkis*, *Kerinthos* und *Eleutheris* bei *Oropos* vgl. Roscher, Lex. II S. 1397.

Κόθων aus *Eretria*, CB 5313, 141

Κοθωπα aus *Tanagra*, IG VII 1157

Κοθίνα aus *Theben*, IG VII 3639

Κόθων aus *Byzanz*, IG II 414, 6 Κοθίνας und Κόθις aus *Gorgippia*, Latyshev II 402, Κόθαινα aus *Herakleia*, I. of Cos 325, 1, wenn es das am Pontos ist, weisen auf *Megara* zurück.

Κοθίδαι, Geschlecht in *Teos*, die Söhne jenes Kothos, der in der Gegend von *Chalkis* zu Haus war; aus dem Κόθου πύργος CIG 3064.

Daraus geht deutlich hervor, daß das Wort einer scharfbegrenzten Zone angehört, deren Zusammengehörigkeit auch anderweitig bekannt ist. Es ist der Kreis von *Chalkis*, *Theben*, *Attika*, *Megara*, dessen Existenz<sup>67</sup> als recht alt betrachtet werden muß. Das vereinzelte Ausstrahlen nach dem Osten wird verständlich, wenn man daran denkt, daß auch anderes wie der Dionysosdienst *Teos* an *Böotien* bindet. Einem bestimmten Dialekt vermag ich also das Wort nicht zuzuweisen, aber wenn es Hesiod verwendet, hat er es sicher nicht aus dem Osten mitgebracht.

<sup>67</sup> Siehe Der kretische Apollonkult 1908 S. 28.

## 2. θεόδωτος statt des gewöhnlichen θεόδοτος.

Die Bildung dieses Wortes scheint allen griechischen Sprach|setzen zu widersprechen; denn was soll das Nominativ-σ im ersten Bestandteil einer Komposition. Von einer poetischen Lizenz da, wo die zweite Silbe lang sein sollte, wird hoffentlich niemand mehr sprechen, wenn auch die Wahl des aus der lebendigen Sprache geschöpften Wortes durch seine Verwendbarkeit im Verse beeinflusst sein wird. Man hat wohl auch eine Analogiebildung zu διόσδοτος darin sehen wollen<sup>68</sup>; aber das entsprechende θεοσεχθρία weist einen anderen Weg. Wie dies eine hypostatische Weiterführung von θεός ἐχθρός ist, so dürfte θεόδωτος auf θεός δότης beruhen. Und nun die Verbreitung: θεοσεχθρία findet sich bei Aristophanes Wesp. 418 und Archipp. frg. 2, 725 Mein., also in Athen, während das analoge θεόδωτος bei Pindar wiederkehrt. Freilich hat es Aristoteles in der Nik. Ethik p. 1099 b 12. Aber deutlich zeigt die Verbreitung des Eigennamens in der Form Θιόδωτος, Θεόζωτος u. ä., daß es sich um eine helladische Bildung handelt, denn er ist ausschließlich böotisch-thessalisch<sup>69</sup>; Belege bei O. Hoffmann, Gr. Dial. II S. 513. Besonders auffällig ist, daß der Name Θεόδωτος, aber nur in dieser Form, anderswo außerordentlich häufig ist.

## 3. μαστεύω „ich suche“ u. a.

opp. 400 von Nauck durch unsichere Konjekturen hergestellt, steht es sicher im Katalogfrg. 79, 4. In den Erga ist ζητεύης βίοντος überliefert. Über die Denominativa auf -εύω hat erschöpfend gehandelt Fränkel griech. Denominativa 1906, S. 222, wo zwar die sehr weite Verbreitung dieser Bildung betont, aber andererseits μαστεύω mit Sicherheit dem dorischen Sprachgebiet zugewiesen wird. Es genügt, darauf verwiesen zu haben. Auch das überlieferte ζητεύης hat vielleicht einigen Anspruch darauf, für dorisch zu gelten. Es ist neu neben homerisch ζητέω und kehrt nur in den Hymnen auf Apollon

<sup>68</sup> Die Literatur bei Solmsen, Laut- und Verslehre S. 21 und 41; aber διόσδοτος ist *jünger*, nur bei Pindar und Aischylos belegt; φερέσβιος ist als falsche Analogiebildung ein Kunstprodukt, wie ἀνάπνευστος und daher fernzuhalten.

<sup>69</sup> Wo der Θιόζωτος in Epidauros CB 3325, 92 zu Haus ist, wissen wir nicht.

V. 215, auf Hermes V. 392 und bei *Alkman* 17, 8 P. wieder. Zu einem sicheren Beweise langt leider das Material nicht aus.

Ähnlich steht es mit *ὄνοτάζω*. Der Typus der Intensivbildung ist alt, vgl. G. Curtius, Griech. Verb.<sup>2</sup> II S. 419. Aber wir | wissen, daß die Wurzel auf *σ* ausging; daher homerisch *ὄνοστός*, *ὄνόσσασθαι*; und noch Herodot schreibt richtig *κατωνόσθην*, während Pindar *ὄνοτός* bildet, das in *ὄνοτάζω* vorausgesetzt ist. Letzteres steht außer Hesiod bei Aischylos suppl. 10 anap., bei Ion fr. 17 N.<sup>69a</sup> und im Hermeshymnus V. 30. Auch der Name *Ἐπάγατος* (zu *ἀγαμαι* neben *ἀγαστός* Xen. Plat.) ist auf dorischem Sprachgebiet belegt (Thera, Lokris vgl. Fick-Bechtel S. 41).

#### 4. *ἔριθος* „die Arbeiterin“.

Endlich scheinen die wenigen vorhandenen Belege *ἔριθος* in das eigentliche Hellas zu verweisen. Bei Homer bedeutet es Il. Σ 550, 560 den Feldarbeiter, Od. ζ 32 Athene, wie sie der Nausikaa beim Waschen helfen will. Wenn Hesiod opp. 602/3 die Magd im Haus neben Knecht und Hofhund so nennt, so ist er wenigstens durch den homerischen Gebrauch nicht unmittelbar beeinflußt. Das Wort kehrt im Hermeshymnus wieder, der trotz einiger typischer Ionismen allein nicht für die Herkunft entscheidet, dann bei Sophokles, der frg. 264 die Spinne so nennt. Der so charakteristische Gebrauch für ein *weibliches* Wesen kehrt wieder bei Aristophanes Fried. 786 von der Muse, wo parodische Absicht ziemlich ausgeschlossen ist, und abgesehen von Platon, dessen Diktion zu buntfarbig ist, bei Demosthenes 57, 45, der ganz gelegentlich als weibliche Berufe aufzählt: *τιτθαὶ καὶ ἔριθοι καὶ τρυγήτριαι*. Moeris p. 358 nennt *συνέριθος* geradezu attisch im Gegensatz zu hellenistisch *συνυφαίνουσαι*. Das alles spricht schon dafür, daß sich das Wort im Westen besser gehalten hat als im Osten; bestätigt wird das durch eine Glosse, die man mit großer Wahrscheinlichkeit dem *Sophron* zuschreibt frg. 170 K *γραῦς ἔριθος* (überl. *ἔριφος*). *ἐριθάκη* „Bienenbrot“ ist lokal nicht festzulegen, ebensowenig *ἐρίθακος* ein sprechender Vogel, aber Epicharm frg. 61 bietet *ἐριθακώδης*. Wenn dann *ἐριθεύομαι* in der Koine häufig ist, so darf das nicht unter deren ionische Elemente gerechnet werden.

<sup>69a</sup> [= Hesych s. v. *ὄνοταζομένη*].

Wir sind am Ende und fassen kurz als Resultat zusammen: Die auf analytischem Wege gewonnene Ansicht, daß der Kern der Theogonie nicht von dem Verfasser der Erga herrührte und daß der letztere mit dem theog. 22 genannten Hesiod identisch sei, ist durch die sprachlichen Eigenheiten bestätigt. Beide Gedichte zeigen nicht bloß in ihrer poetischen Technik wesentliche Unterschiede, sondern auch die charakteristischen Beimengungen aus anderen Dialekten, wie sie sich in Formen und | Wortschatz darstellten, sind voneinander verschieden. Insbesondere paßt, was wir in den Erga feststellen zu können glaubten, zu dem, was wir von dem Leben des Hesiodos von Askra wissen, während der Verfasser der Theogonie den ostgriechischen Einschlag völlig vermissen läßt. Seine Heimat konnte nicht präzis bestimmt werden; denn wenn wir sehen, daß er in den Kulturen Mittelgriechenlands ebenso bewandert ist wie in denen des dorischen Kleinasien, so geben die Formen nicht den Ausschlag, die in Delphi so gut wie in Kos vorkommen. Und die Ausbeute aus dem Wortschatz war zu spärlich, um allein darauf ein definitives Urteil aufzubauen.

Wenn wir so in dem Hauptpunkte auf eine antike Hypothese<sup>70</sup> zurückgekommen sind, so soll das zwar nicht als Empfehlung unserer Ausführungen ausgenutzt werden; doch das ist wichtig, daß antike und moderne Wissenschaft von ganz verschiedenem Standpunkt aus zu gleichem Resultat gekommen sind; das mag allerdings als eine Empfehlung des Ergebnisses angesehen werden.

<sup>70</sup> Paus. 9, 31, 4 Βοιωτῶν δὲ οἱ περὶ τὸν Ἑλικῶνα οἰκοῦντες παρειλημμένα δόξῃ λέγουσιν, ὥς ἄλλο Ἡσίοδος ποιῆσαι οὐδὲν ἢ τὰ Ἔργα. Dahinter steckt natürlich eine literarische Quelle, vgl. F. Leo, Hesiodica p. 6. Daß dieselben „Böoter“ das von uns für echt gehaltene Proöm der Erga athetieren, tut nichts zur Sache.

Rezension von: Hesiodi Carmina Recensuit Felix Jacoby Pars I: Theogonia (Bibliothecae Graecae et Latinae Auctarium Weidmannianum. Vol. 2) Berolini apud Weidmannos MCMXXX. 212 S., 3 Taf.

VON PAUL FRIEDLÄNDER

Diese Ausgabe ist ein ungewöhnliches, man braucht als Philologe das Wort nicht zu scheuen: ein aufregendes Werk, und es ist nicht ganz leicht, sie anzuzeigen. Schon darum nicht, weil dieser Band nur Teil eines größeren Ganzen ist. Nicht allein, daß die Erga noch ausstehen. Vor allem müßte man den Kommentar studieren können, den der Herausgeber als Stütze seiner Ausgabe mit Recht für unentbehrlich hält. Die umfängliche Praefatio und die Bemerkungen im kritischen Apparat können doch nur sehr bedingt das Fehlende ersetzen, und unsere Anzeige wird darum vor allem darin bestehen müssen, Fragen an den Editor zu richten, auf die wir die Antwort von dem Kommentator erwarten. Die eigentliche Schwierigkeit dieser Anzeige aber liegt auf dem Felde der Methode. Der Herausgeber übt an dem Text der Theogonie eine radikale Analyse, so sehr seine Arbeit sich von der scharfsinnig durchgeführten Sektion unterscheiden will und auch unterscheidet, die einst — in der Blütezeit selbstgenügsamer Kritik — Arthur Meyer (*De compositione theogoniae*, 1887) an dem Leichnam der Theogonie — wie zugegeben sei, nicht ohne Nutzen für das Verständnis ihres Aufbaus — vorgenommen hat. Der Rezensent ist zwar durchaus nicht, wie ihm vorgeworfen wird, darauf erpicht, koste es was es wolle „die Überlieferung zu halten“ (v. Wilamowitz, *Ilias* 463<sup>1</sup>). Aber er ist seiner Wesensart in der Tat eher „Harmonist“, und es kann wohl sein, daß er Widersprüche übersieht oder unterschätzt, ebenso wie es dem „Analytiker“ begegnen kann, daß er einer kleinen Unebenheit zuliebe echte Zusammenhänge sprengt. Es muß beiden menschlichen Anlagen gestattet sein, den Hesiod zu interpretieren, aber es



wäre unfruchtbar und ungerecht, wollte der | „Harmonist“ mit apodiktischer Schärfe Grundsatz gegen Grundsatz stellen und dem Herausgeber sein  $\mu\eta\ \tau\eta\nu\varsigma\ \epsilon\mu\acute{\iota}\nu\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$  zurückgeben. Vielmehr wird er auch noch in dieser Auseinandersetzung „Harmonist“ sein müssen, d. h. aber hier: versuchen, wie weit zwei gegnerische  $\epsilon\omicron\sigma\iota\delta\omicron\iota\omicron\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\iota$  einen wirklichen Dialog miteinander führen können, ohne die Gegensätze unfruchtbar abzustumpfen. Er glaubt dafür eine gewisse Eignung mitzubringen. Denn als er im Hermes 1914<sup>1</sup> das Proömium der Theogonie interpretierte, schrieb er: „Ich bin der Ansicht, daß ich die Kompositions-idee des Hesiod darlegen werde. Sollte ich darin irren, so würde immerhin das Prinzip erwiesen sein, nach dem jener hypothetische ‚Rhapsode‘ aus älteren Werkstücken sein großes Proömium aufgebaut hätte.“ Das Gleiche galt und gilt ihm für die ganze Theogonie. Er glaubt noch heute, daß in dem einen Hesiod sehr unterschiedliche Stoffe und Formen Platz hatten, die Jacoby auf mehrere Dichter und Rhapsoden aufteilt. Aber wir sind uns darin einig, daß schon zur Zeit des Aischylos und Pindar das Werk keinen wesentlich anderen Bestand gehabt hat als in den byzantinischen Handschriften. Dann aber müssen wir wenigstens *auch* den Rhapsodentext des sechsten Jahrhunderts interpretieren. Ja, wir müssen es tun, *ehe* wir die angeblich oder wirklich späteren Teile abtragen. Man mache sich die Analogie einer methodischen Ausgrabung oder einer methodischen Architekturanalyse klar.

Aber noch sind wir beim nächsten: bei dem überlieferten Text und seiner Beschaffenheit. Friedrich August Wolf hat die Textgeschichte des alten Epos und damit Textgeschichte überhaupt begründet; darin nämlich liegt das Ziel und die Originalität seiner Prolegomena, nicht in einer neuen Anschauung vom Wesen Homers. Seine Erkenntnisse hat Wilamowitz weitergeführt und insbesondere über die Geschichte des Hesiodtextes schon im Herakles und dann wieder in seiner Ausgabe der Erga das fraglos Richtige kurz gesagt. Dem schließt sich Jacoby an, und nur die allgemeine These wird man beanstanden müssen, daß Hesiod eine Tradition gehabt habe

<sup>1</sup> Siehe unten S. 277.

mehr wie die Lyriker als wie Homer. Denn hierzu will die völlig zutreffende Ansicht nicht stimmen, „daß Hesiod alsbald in das Repertoire der Rhapsoden übergegangen sei“. Für Pindar ist Ähnliches nicht zu erweisen und kaum wahrscheinlich, und die Festigkeit seines Textes resultiert doch wohl nicht nur aus der Dürftigkeit unserer Überlieferung oder der Autorität des Aristophanes von Byzanz — so hoch beides zu veranschlagen ist —, sondern eben daraus, daß es keinen Stand gab, der diese Gedichte immer wieder vortrug, und damit auch nicht jenes Fließende des Textes, das der Harmonist wie der Analytiker beim Epos jederzeit in Rechnung stellen wird. Daß die erste | Periode in der Geschichte des Hesiodtextes durchaus unklar im einzelnen bleibt, werden wir Jacoby zugeben. Im Munde der Rhapsoden sind die Doppellesarten, Doppelfassungen, Erweiterungen entstanden, die niemand bezweifelt. Denn wenn Jacoby als alter Artillerist schweres Geschütz auffährt gegen die plerique, qui omnia pro sanis et genuinis et pulchris in Hesiodo accipiunt, so darf man bezweifeln, ob es wenigstens in Deutschland viele von dieser Art gibt. Vor allem aber muß der harmonistische Rezensent darauf hinweisen, daß etwas „echt“ sein kann, ohne doch völlig „heil“ zu sein, und vor allem, daß wenigstens ihm nichts ferner liegt als bei diesem altertümlichen Denker-Dichter die Kategorien „Schönheit“ und „Echtheit“ zusammenzuwerfen. Aber wir sind ja noch bei der Textgeschichte.

Praktisch kommt es wie beim Homer auf folgendes heraus: Wir rekonstruieren im wesentlichen die byzantinische Ausgabe des neunten Jahrhunderts, springen aber sofort über die kaiserzeitliche der drei *πραττόμενα* auf die alexandrinische zurück. Die Papyri bringen wenigstens für die Theogonie keine Überraschungen und nur hier und da eine Variante. Über die Alexandriner rückwärts zu dringen ist günstigenfalls an wenigen Stellen mit Hilfe der antiken Zitate möglich. Da unser Überlieferungsmaterial sehr viel magerer ist als bei Homer, da vor allen Dingen die Scholien so spät und schlecht sind, müssen wir unheilbare Korruptelen in Kauf nehmen wie in V. 22 *θεῖν ἵνα κλείοιμι* und haben sehr viel weniger alte Varianten als im Homer. Aber der Text, wie wir ihn lesen, ist wenn nicht der, so doch ein Text von denen, die man in Alexandrien gelesen und vervielfältigt hat, ein Durchschnittstext.

Die auf Hesiod konzentrierte Gelehrsamkeit und Bemühung von Rzach hat die bisher maßgebende Ausgabe geschaffen (1902), die durch die Fülle des eingearbeiteten Stoffes noch lange unentbehrlich bleiben wird. Als Berichtigung und Vereinfachung eines wichtigen Teiles von ihr stellt die Jacobysche Theogonie sich zunächst dar, was die Recensio betrifft. Wer sich über Rzachs Handschriften ein selbständiges Urteil zu bilden suchte, wird sich freuen, bei Jacoby den Laurentianus XXXII 16 (D in der Theogonie, J in den Erga, E in der Aspis — „tanta est grammaticorum inconstantia“!) richtig bewertet zu finden: nicht pro gravissimo carminis teste (Rzach), sondern als eine Gelehrtenausgabe, deren eigene Lesarten zumeist oder durchweg Konjekturen sind. Es ist ja die unschätzbare Epikerhandschrift, die uns allein den Nonnos erhalten hat. Die Gruppe, die Rzach  $\Psi$  nannte, Jacoby  $\gamma$  nennt, verliert jetzt vollends ihren Anspruch, auch nur den byzantinischen Archetypus zu bezeugen.

Als ich (Hermes 1914, 16)<sup>2</sup> in der Musenbegegnung des Proömiums | V. 31  $\delta\rho\acute{\epsilon}\psi\alpha\sigma\theta\alpha\iota$  gegenüber  $\delta\rho\acute{\epsilon}\psi\alpha\sigma\alpha\iota$  bevorzugte als „besser bezeugt“ und sachlich treffender, widersprach Wilamowitz (Ilias 471) und nannte  $\delta\rho\acute{\epsilon}\psi\alpha\sigma\theta\alpha\iota$  „widersinnig“. Jetzt setzt Jacoby den Infinitiv in den Text und macht es sehr wahrscheinlich, daß  $\delta\rho\acute{\epsilon}\psi\alpha\sigma\alpha\iota$  überhaupt nicht als überliefert zu gelten hat, sondern byzantinische Konjekturen von  $\gamma$  ist. Der eine Buchstabe ist wichtig genug, denn in diesem Bilde, in dem das dichterische Ich zu allerfrühest sich selbst aussagt, ist jeder kleine Zug bedeutend. Dort die Musen, da der Lorbeerbusch, hier der Dichter. Die Musen gehen nicht zum Busch, einen Zweig abzubrechen, sie weisen dem Dichter den Zweig, daß er ihn abbreche. Sie ermächtigen ihn.

Ein Hesiodtext kann heut, was die Wortgestalt anlangt, nur konservativ sein — wobei gerade der „konservative“ Kritiker sich über das grundsätzlich Flüssige dieses Textes und das einigermaßen Zufällige der erhaltenen Fixierung nicht täuschen wird. Im einzelnen wird man nicht immer mit dem Herausgeber zu gehen brauchen. Zwar wird man ihm beistimmen, wenn er das metrisch unmögliche  $\theta\epsilon\acute{\iota}\eta\nu\ \acute{\iota}\nu\alpha\ \kappa\lambda\epsilon\acute{\iota}\omicron\mu\iota$  in V. 32 stehen läßt (Rez. hätte nur ein Zeichen der Korruptel dazu gesetzt). Warum jedoch 281  $\acute{\epsilon}\xi\acute{\epsilon}\theta\omicron\rho\epsilon\ \chi\rho\upsilon\sigma\acute{\alpha}\omega\rho$

<sup>2</sup> Unten S. 277.

(auch dies ohne Warnungszeichen) gedruckt wird, ist nicht ersichtlich, da doch ein zweisilbiges Χρυσάωρ außerhalb jeder Wahrscheinlichkeit liegt (schon neben 287!) und ἐκθορε der deteriores immer gleichberechtigt neben ἐξέθορε zur Verfügung des Dichters stand. Dabei scheut der Editor selbst vor schweren Änderungen nicht zurück, so wenn er in V. 335 die Wilamowitzsche Konjekturen σπειρησιν μεγάλαις statt πείρασιν ἐν μεγάλοις in den Text setzt. Die Konjekturen sind blendend, aber ganz gewiß falsch. Denn σπείρα gibt es bei Homer und Hesiod überhaupt nicht! Und wenn auch, so wäre doch mit den „großen Windungen“ der Schlange nur ein ausmalender Zug hinzugefügt. Hingegen die πείρατα γαίης sind bestimmend für das homerische Weltbild, um von der Theogonie selbst zu schweigen, in der die πείρατα überall, wo sie vorkommen, von Jacoby getilgt werden (518. 622. 738. 809, vgl. Erga 168). Dann wieder ist der Begriff πέρας, πείρατα bei den Philosophen von höchster systematischer Bedeutung. Über πέρας also wird der Kommentar eine Untersuchung bringen müssen, ehe man an πείρασιν rührt. Er wird die Möglichkeit des allerdings befremdlichen μεγάλους zu prüfen haben. (Darf man von fern μακίστους ὅρους in dem Epigramm Kaibel 843 vergleichen? Muß man nicht an Parmenides 8, 26 μεγάλων ἐν πείρασι δεσµῶν denken? Können bei Hesiod mit μεγάλους die Grenzen der Erde gemeint sein? Ist das seltsame πείρασιν ἐν μεγάλοις aus einem πείρασιν ἐν γαίῃς wie in 518 abgewandelt, weil hier γαίῃς schon vorausging, sowie Homer ein einziges Mal στερο | πηγερέτα Ζεὺς [Π 298] sagt, weil νεφεληγερέτα wegen des vorhergehenden νεφέλην sich verbot?) Jedenfalls: σπειρησιν μεγάλαις gehört nicht in den Text, und in den Apparat allenfalls, um im Kommentar bekämpft zu werden. Die scheinbar geringfügige Einzelfrage ist methodisch ebenso wichtig wie geistesgeschichtlich. Methodisch: selbst wenn πείρασιν ἐν μεγάλοις korrupt wäre, dürfte es so wenig aus dem Text entfernt werden wie in V. 23 das korrupte θείην. Geistesgeschichtlich: πείρασιν ist ein unschätzbare Zug in dem Weltbild des Dichters.

Es ist grundsätzlich sehr dankenswert, daß Jacoby nach antikem Vorbild Doppellesarten übereinander in den Text setzt, teils mit, teils ohne Entscheidung, welches die ursprüngliche ist. Man sollte, wo nur die typographische Möglichkeit gegeben ist, dieses Beispiel

nachahmen. Ich hoffe Anstoß zu erregen, wenn ich sage, daß ein  
δαῖτα

Homerherausgeber οἰωνοῖσί τε πᾶσι drucken müßte und sich jeder Entscheidung für oder gegen die eine Fassung zu enthalten hätte. Denn solche Parteinahme könnte sich nur auf ein subjektives Geschmacksurteil stützen: man sehe doch, was für und gegen πᾶσι und δαῖτα vorgebracht ist!

Aber das eigentlich Aufregende dieser Hesiodausgabe liegt in ihrer Absicht, den echten alten Hesiod herauszuschälen. Denn nicht nur einzelne Verse und Versgruppen werden athetiert, sondern Schicht um Schicht wird abgetragen, die die Rhapsodentradition an den ursprünglichen Kern angesetzt haben soll. Das Druckbild wird auf jeden im ersten Augenblick befremdlich wirken, und auch der geduldige Leser wird nicht immer die Absicht des Editors durchaus erfassen können. Daß sein Ur-Hesiod von den Rhapsodenschichten durch größere Lettern abgesondert wird, erinnert an Kirchhoffsche Ausgaben. Aber Jacoby fügt eine Anzahl antiker und moderner σημεῖα hinzu. Eckige Klammern schließen Verse ein, andere Verse werden von ὀβελοι durchbohrt, ein ἀντίσιγμα περιεστυγμένον bezeichnet „doppelte Rezension“. (Hier die Frage: verlangt nicht das Antisigma ein reziprokes Sigma?). Am äußeren Rande des Textes läuft eine Punktreihe oder eine ein-, zwei- und dreifache Linie herab mit Indexzahl am Kopf und am Fuß. Und diese Mischung, sagen wir von Aristarch und Reichskursbuch, hat etwas Verwirrendes. Völlig wird hier erst der Kommentar das ὅτι zu den σημεῖα hinzufügen. Bis jetzt muß man es sich ergänzen, soweit nicht Praefatio und Apparat Stücke des Kommentars vorwegnehmen. Man wird manchmal etwas ratlos sein, und Rückfragen an den Kommentator bleiben die Fülle. Warum steht der Obelos vor 940 ff., aber nicht vor 115, 119, 574 ff.? Warum steht das Antisigma vor dem kleingedruckten V. 32, während V. 38, der | doch wohl einzig als Parallelrezension zu 32 in Betracht kommt, gleichfalls klein gedruckt und in eckige Klammern eingeschlossen ist? (Das Fehlen des Sigma macht sich hier bemerkbar.) Warum ist in 573 ff., wo doch duplex recensio vorzuliegen scheint, vom Antisigma kein Gebrauch gemacht? Warum ist 581—4 eingeklammert und gleichzeitig mit einfachem Kursbuchstrich versehen;



warum nicht ohne Klammer mit doppeltem Kursbuchstrich? Mit anderen Worten: ist nicht hier eine Überfülle kritischer Zeichen verwandt, die sich gegenseitig ihren Geltungsbereich streitig machen? Und täuscht uns nicht diese Zeichenfülle ein Wissen vor, das wir nun einmal nicht haben können? Aber gewiß wird der Kommentar das allzu starre Entweder-Oder der Zeichen mildern.

Nun zur Hauptsache, zu den großen Fragen, die der „harmonistische“ Rezensent an den „kritischen“ Herausgeber zu richten hat.

Über das Proömium habe ich mich früher eingehend ausgesprochen (Hermes 1914)<sup>3</sup>. Doch liegt hier an dem Ergebnis — dem Wilamowitz, Ilias 463 ff. nicht sehr fern steht — weniger als an dem Methodischen. „Die Voraussetzungen, von denen aus wir zu unserm Urteil gelangten“, so rechtfertigte Kirchhoff, Die homerische Odyssee 251 f. seine Methode, „sind keine anderen als diejenigen, welche die philologische Hermeneutik und Kritik gegenüber den Literaturprodukten aller Völker und aller Zeiten zu machen berechtigt ist“. Was Kirchhoff bestritt, daß „die Besonderheiten der Entwicklungsstufe, der eine geistige Schöpfung entsprang, ein Ausnahmeverfahren in der Beurteilung derselben begründen“, gerade dies wurde in dem Aufsatz über das Proömium behauptet. Es wurde — wie noch radikaler in dem Aufsatz über die Erga (Hypothekai, Hermes 1913)<sup>4</sup> — zur Erörterung gestellt, ob nicht die Analysen Kirchhoffscher Richtung „allgemeine Gesetze und Formen des menschlichen Denkens aller Zeiten und Bildungsstufen“ im Geist des achtzehnten Jahrhunderts ansetzten, während doch das Denken und Dichten der archaischen Zeit eben gerade erst verstanden werden sollte. Was Friedrich Schlegel (Pros. Jugendschriften II 268) von Homer sagt — „nie wird jemand die homerische Poesie verstehen und begreifen lernen, der sich von der allgemeinen Voraussetzung der Menschen, was in ihrem nächsten Kreis gewöhnlich ist, müsse gewiß auch natürlich und überall wahrscheinlich sein, noch nicht ganz frei gemacht hat“ —, das galt auf dem sehr begrenzten Gebiet hesiodischer Kompositionsform auch uns damals

<sup>3</sup> Unten S. 277.

<sup>4</sup> Unten S. 223.

als Axiom. Es werden auch andere um 1910 „das Archaische“ als eine besondere literarische Kategorie beachtet und benannt haben. Aber in jenen Aufsätzen wurde es doch wohl mit besonderer Eindringlichkeit in die Mitte der Forschung gestellt. |

Jacoby lehnt diese „lockende Art der Friedländerschen Interpretation“ ab (Hermes 1926, 159)<sup>5</sup>. Zwar daß diese Interpretation „sich stillschweigend das Überspringen der Recensio erlaubt“, wird er selbst nicht mehr behaupten, da er mit vollkommenem Recht feststellt: „Die eigentlichen Probleme für den Hesiodeditor liegen in einer Zeit, die wir mit äußeren Hilfsmitteln — also mit der Recensio — doch nicht erreichen“ (ebenda 157)<sup>6</sup>. Er wird die Frage nach dem „Archaischen“ gewiß nicht grundsätzlich ablehnen. Aber er meint wohl nicht, daß sie z. B. für das Proömium grundsätzlich etwas bedeute. Der harmonistische Rezensent glaubte es als einen seltsam altertümlich, aber sehr bedachtsam angelegten Garten wohl zu kennen. Jetzt findet er die Wege zerschnitten und muß Gräben überspringen. An dieser Stelle soll nun nicht der Versuch gemacht werden, das, was der Editor geschieden hat, wieder zu vereinen. Man müßte den früheren Aufsatz wiederholen und würde damit nichts fördern. Aber eine Reihe von Fragen sind auch hier an den künftigen Kommentator zu stellen.

Das Proömium Hesiods endet nach Jacoby mit V. 104 χαίρετε, τέκνα Διός, δότε δ' ἱμερόεσσαν ἀοιδήν, wie einer der homerischen Hymnen, die als Vorspruch bei Rhapsodengesängen dienten. Also hätte die erste Zeile des eigentlichen Gedichts nicht an ein Proömium angeschlossen, sondern der Anschluß wäre erst von einem späteren Bearbeiter hergestellt worden? Also hätte die Theogonie kein individuelles Proömium gehabt, zu dessen Wesen doch das δεῖγμα τοῦ λόγου gehört, und das überlieferte δεῖγμα wäre erst die Zutat eines oder zweier Rhapsoden? Und Hesiod hätte eine Form des Proömienabschlusses gewählt, die von Homer über Apollonios bis zu Nonnos, von Parmenides über Arat zu den Oppianen und zu Paulus Silentarius nirgends eine Parallele hat? Wechselt nicht, wenn χαίρετε bei Hesiod den Beschluß macht, sein Proömium zu

<sup>5</sup> Jetzt in: F. Jacoby, Kleine philologische Schriften I, Berlin 1961, 221.

<sup>6</sup> = a. O. 219.

den Proömien des homerischen Hymnenbuches hinüber, unter denen es sich doch wiederum — bei aller von mir früher aufgewiesenen Verwandtschaft — ganz fremd ausnehmen müßte, da die Hymnen auswechselbare Vorsprüche für Rhapsodenvorträge sind, das hesiodische Proömium hingegen unauswechselbar und nur für dieses Gedicht bestimmt? Der Kommentar wird starker Mittel bedürfen, um dieses Argument zu entkräften: daß Hesiod durch das Verfahren des Editors herausgerissen wird aus der einheitlich konsequenten Linie, daß er hineingestellt wird in eine Gesellschaft, in die er nicht gehört. Und man wird gespannt sein müssen auf die positiven Gründe. Jedenfalls müßten sie stärker sein als was gegenwärtig der kritische Apparat beibringt, die Form κλείετε am Versanfang (wofür W. Schulze κλέετε als ἀκέφαλος vorschlug) und die Form Γῆς (die Jacoby selbst aus seinem Hesiodtext in 679 nicht zu vertreiben wagt, die man doch in 106 leicht genug vertreiben könnte, die doch zumindest den erweiternden Theogonierhapsoden geläufig war und schon den Sängern der homerischen Gedichte — warum also nicht dem Hesiod?). Denn mag man diese Formen für hesiodisch oder für unhesiodisch halten, dies sollte doch wohl nicht bestritten sein, daß man sich in einem durch den beweglichen Vortrag mancher Sänger gegangenen Text auf einzelne Formen überhaupt nicht verlassen kann, als müßte das „Original des Dichters“ bis auf den Buchstaben getreu erhalten sein. Gilt nicht für die Hesiodtradition der ersten Jahrhunderte, was Herder in seinem Horenaufsatz von 1795 über Homer sagt: ein steifes Rezitieren auswendig gelernter Verse, die unter allen Völkern Griechenlands jahrhundertlang dieselben geblieben wären, sei ganz undenkbar?

Auch an anderen Stellen des Proömiums, wo Jacoby große Stücke herausschneidet, werden sich die Schnittflächen nicht für jeden Leser so leicht zusammenschließen. Nachdem in 77–9 die Musen mit ihren hesiodischen, d. h. doch wohl von Hesiod erfundenen Namen aufgezählt sind, bekommt Kalliope als letzte den Zusatz ἡ δὲ προφρεστάτη ἐστὶν ἀπασέων. Es ist ein Lieblingsgedanke von Jacoby (Hermes 1926, 170 ff.), daß Hesiod am Schluß von Namensaufzählungen dem letzten Namen eine solche Prädikation hinzufügt, eben als letztem, ohne daß eine weitere Begrün-

dung dabeisteht. Mir scheint doch nicht sicher, ob die von Jacoby aufgeführten Parallelen zutreffen. Daß in der Okeanidenreihe Styx als die letzte prädiiziert wird ἡ δὴ σφέων προφερεστάτη ἐστὶν ἀπασέων, hat auch nach Jacoby „noch einen sachlichen Sinn“. Aber wenn der Nereidenkatalog endet mit Νημερτῆς θ' ἡ πατὴρ ἔχει νόον ἀθανάτοιο (262), „so bedeutet das eben nur, daß der Katalog zu Ende ist“? Nicht mehr? Wird nicht mit ihrem Namen „Fehllos“ eben noch einmal zurückgewiesen auf ihren Vater Νηρέα ἀψευδέα καὶ ἀληθέα in 233, d. h. auf die Geschichten von Nereus, so daß diese Schlußprädikation in der Tat keiner Ausweitung fähig und bedürftig ist? Wenn Eurybie, die letzte Pontostochter, prädiiziert wird als ἀδάμαντος ἐνὶ φρεσὶ θυμὸν ἔχουσα (239), so entspricht das ihrem Namen und ihrer Funktion: als Gattin des Kreios wird sie später die Mutter gewaltiger Söhne sein (375 ff.). So mag übrig bleiben der letzte in der Reihe der Kreios- und Eurybienachkommen: Perses, ὃς καὶ πᾶσι μετέπρεπεν ἰδυοσύνησιν, sei das nun ein Hinweis auf seine Tochter Hekate 411 ff. oder auf irgend etwas was wir nicht wissen oder wirklich nur der formale Abschluß einer Reihe, den Jacoby überall ansetzen will. Aber reicht dieses einzige, selbst noch fragwürdige Beispiel, um zu beweisen, Kalliope habe den Zusatz wie die Styx gehabt ἡ δὴ προφε | ρεστάτη ἐστὶν ἀπασέων, und sie sei — ganz anders als die Styx — keineswegs vor den anderen besonders ausgezeichnet gewesen als eben dadurch, daß sie — die letzte war? Nun aber folgen in unserer Überlieferung 24 Verse, in denen mit γάρ jenes Prädikat begründet wird. Jacoby gibt zu, daß es sententiae pulcherrimae sind, aber er spricht (Hermes 1926, 172)<sup>7</sup> von einer „ungewöhnlich törichten Begründung“ und läßt also die schönen Verse „aus anderen Proömien“ hierher übertragen sein. Wer sich viel mit Unechtheitsbeweisen zu befassen gehabt hat, lächelt allmählich über solche Scheltreden, deren Urheber sich nicht gern an ihre früheren Äußerungen erinnern lassen, wenn nun z. B. der *Menexenos* wirklich wieder platonisch ist. Also lassen wir das „ungewöhnlich töricht“ und fragen wir nach dem Zusammenhang, wie Hesiod oder der zusammenfügende Rhapsode ihn gemeint hat. Nach Ruhm, Freude, Gesang, Tanz, Lied, Festes-

<sup>7</sup> = a. O. 232.

lust heißen die Musen. Nur eine heißt nach der Stimme, der Sprache: Kalliope. Ist es irgendwie in ihrem Wesen gegeben, daß sie von allen die vorzüglichste sein muß? Warum ist das nicht Kleio, warum nicht Uranie? Hat nicht der Dichter (oder der Rhapsode) Kalliope darum an den Schluß gesetzt und sie zur vorzüglichsten gemacht, weil die Schönheit des Wortes es ist, die zwei Menschenarten ihre Würde gibt: den Königen und den Sängern? Kalliope ist es, die die Zusammengehörigkeit von König und Sänger begründet. So heißt es in dem Text, den das ganze Altertum, also gewiß schon die Zeit des Aischylos und Pindar las. Jacobys Hesiod hätte diesen Zusammenhang nicht gestiftet. Nicht einmal *ein* erweiternder Rhapsode hätte das getan. Sondern der erste hätte die Könige hinzugefügt und bei Kalliope gar nicht an seinen eigenen Gesang gedacht, und erst ein zweiter hätte diesen Schaden ausgebessert. Eine Fülle von Fragen drängt sich auf. Ist der Versuch, der Hermes 49, 10<sup>8</sup> gemacht wurde, das schwierige Gefüge dieser Versreihe als archaisch zu begreifen, nicht der Erwägung wert? (Das γὰρ in V. 94 wäre nicht das erste griechische γὰρ, dessen Beziehung Schwierigkeiten macht; ein γὰρ hat ja geholfen, das Proömium des Thukydides zu zertrümmern!) Und vernichtet nicht vielleicht die Absetzung durch Petitdruck und Reichskursbuchlinien eine echt archaische Einheit? Sodann: ist das Verhältnis von Königen und Sängern vielleicht ein besonders hesiodisches Problem? Besonders hesiodisch etwa noch der Hinweis auf das „gerade Recht“, nach dem die Könige walten, auf den „sicheren Spruch“, mit dem sie einen großen Zwist kundig schlichten? Vor allem: eine Gemeinschaft zwischen Sänger und König, zwischen Macht und Geist wird hier befestigt durch die kühne Konstruktion, daß beide den Musen, der Kalliope vor allem, zugehörig sind. Von dort her empfangen beide eine Sprachkraft, mit der sie die Menschen bezwingen. Aber auch durch eine Art Abstammung sind sie verbunden, da die Könige „von Zeus“ sind, die Sänger „von Apoll und den Musen“. In anderer Weise wird dasselbe gesucht bei Pindar etwa in Ol. I und Pyth. I: der βασιλεύς und der πρόφαντος σοφαί sind aufeinander angewiesen, staatliche und musische Ord-

<sup>8</sup> Unten S. 277.



nung gehören zueinander, mit dem εὔ παθεῖν der Fürsten muß das εὔ ἀκούειν im Gesange sich verbinden als „höchster Kranz“. Und wiederum, hat nicht Pindar Ähnliches im Auge, wenn er die βασιλῆες ἀγαυοί neben die σοφῆαι μέγιστοι (Frg. 133 Schr.), und Empedokles, wenn er die μάντις τε καὶ ὕμνοπόλοι καὶ ἱητροί neben die πρόμοι stellt (Frg. 146 D.) auf dem Stufenweg der Seele? Und liegt nicht zu allerletzt das, was Platon in einer völlig veränderten Weltlage sucht, der Zusammenfall der δυνάμις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία auf derselben Linie? Bei Hesiod aber soll jener ursprüngliche Gedanke auf der zufälligen Ergänzung des „echten“ Textes durch einen ersten und einen zweiten Bearbeiter beruhen? Doch habe selbst Jacoby recht, und sei der Text wider alle Wahrscheinlichkeit nicht viel mehr als eine συμπεφυρμένη συμφορά, und bringe der Kommentar die unwiderlegbaren Beweise dafür, bleibt nicht noch ein letztes und ernstestes Problem? Muß man dann nicht sagen: dichterisch und geistesgeschichtlich ist wenigstens hier der gereinigte Hesiod ziemlich unwichtig, wichtig erst die Erweiterung? So daß die Kategorien „echt“ und „wichtig“ hier ganz auseinanderfallen würden, — wenn nämlich die Jacobysche Echtheitsanalyse sich bewährte?

Zwei Stellen aber von noch größerer Bedeutung trifft die Erweiterungshypothese des Editors in den Versen 32 und 38—52, wobei zu sagen ist, daß innerhalb dieser größeren Reihe wieder einige Verse, darunter ein höchst bedeutender, durch eckige Klammern ausgesondert werden. Man wird durch die Jacobysche Schichtenzerlegung auf die Wichtigkeit dessen, was hier zerlegt wird, erst recht aufmerksam gemacht. Man kann also dem Analytiker, auch wenn man das Resultat bezweifelt, gar nicht dankbar genug sein.

ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν

). θεῖην, ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἔοντα,  
καὶ μ' ἐκέλονθ' ὕμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἔοντα,

So druckt Jacoby. Sie hauchte mir Stimme ein? Aber seinem Wesen ist ja der Mensch αὐδήεις (ε 334, ζ 125), ἔχων ἐν στήθεσιν αὐδὴν (Δ 430). Zeus befiehlt dem Hephaistos zur Erschaffung der Pandora γαῖαν ὕδει φύρειν, ἐν δ' ἀνθρώπου θέμεν αὐδὴν (Erga 61), und vom Pferd des Achill heißt es αὐδήεντα δ' ἔθηκε θεά (T 407).

Haben also die Musen ihm Stimme eingehaucht, die er doch als redendes Wesen wesenhaft besaß, und nicht vielmehr eine irgendwie geartete, | musische, dichterische Stimme? Ist also der Vers überhaupt entbehrlich, der das erforderte Attribut bringt (wie es nun auch geheißen haben mag)? Jacoby setzt ihm das Antisigma voran, hält ihn also für eine duplex recensio — wovon eigentlich? Wir erwarten Aufklärung darüber und überhaupt die Begründung der komplizierten σημείωσις von dem Kommentar, und wir sagen hier nur, warum die Frage uns von so großer Wichtigkeit geworden ist, ganz abgesehen von der Textkritik und von der Frage, was Hesiod gedichtet hat und was etwa die Späteren. Nehmen wir den Text so wie er vorliegt. Die, irgendwie prädiszierte, Stimme hauchen die Musen ihm ein, damit er rühme das was sein wird und das was vorher war. Und nachher sagen die Musen an: das was ist, was sein wird und was war. Also das Wissen, das durch die Zeiten blickt, das ist der Besitz der Musen, und das haben sie dem Dichter bei seiner Weihe verliehen. Ähnlich im Scherzspiel des Ἀγών Ὀμήρου καὶ Ἡσιόδου 91 Rz. = c. 8 l. 25 Wil. Μοῦσ' ἄγε μοι τά τ' ἔόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἔόντα. Das ist also im sechsten Jahrhundert. (Man denke an Schiller, um zu erkennen, daß hier ein überzeitlicher Aspekt vorliegt: Er hat alles gesehn was auf Erden geschieht und was uns die Zukunft versiegelt. Es saß in der Götter urältestem Rat und behorchte der Dinge geheimste Saat.) Diese hesiodische Gesamtsicht der dichterischen Existenz ist von einer ursprunghaften Größe und Einfachheit, vielleicht darf man auch sagen Neuheit, wenn man bedenkt, wie die Odyssee vom Dichter nur zu rühmen weiß, daß ihm die Muse „süßen Gesang gab“ (θ 64). Ist es glaublich, daß drei oder vier verschiedene Geister an diesem Ganzen gewirkt haben, und daß es doch in ausgezeichnetem Sinne ein Ganzes ist?

Wir verweilen hier noch einen Augenblick. Denn dieser Gesamtaspekt ist wiederum die Besonderung eines noch umfassenderen, den wir in einer kurzen Skizze darstellen müssen. Der törichte Agamemnon „weiß nicht zugleich vorwärts und rückwärts zu denken (νοῆσαι)“ (A 343). „Der Verstand der jüngeren Menschen schwankt, der Greis aber blickt zugleich nach vorwärts und rückwärts“ (Γ 109). Dieser Blick durch die Zeit also unterscheidet den Weisen vom

Toren. Kalchas der Seher „wußte das Seiende, das Künftige und das Vergangene“ (A 70). Das also ist das Wesen des Sehers, nicht etwa zufälliges Erahnen zufälliger Zukunftsdinge, so wie es gemeinhin, auch bei den Alten, gesehen wird (τὴν μαντικὴν εἶναι ἐπιστήμην τοῦ μέλλοντος ἔσεσθαι Plat. Charm. 173 C). Neben den Seher stelle man den Arzt, wie Homer (ρ 384) und Solon (1, 53 ff.) sie nebeneinanderstellen und wie Empedokles (Frg. 112) sich rühmt, beides zu sein. Die antike Prognostik ist die Kunst des Arztes, am Bett des Kranken „vorherzuerkennen | und vorherzusagen — d. h. ehe der Kranke noch befragt worden ist — das Gegenwärtige, das was vorher geschehen ist und das was künftig sein wird“ (Hippokr. Progn. 1). (Diese antike Prognostik hat uns kürzlich Edelstein, *Problemata* IV Kap. 3, besser verstehen gelehrt; die hier gegebene ideengeschichtliche Skizze kann dem dort Gesagten einen breiteren Unterbau geben.) Zum Dichter, Seher, Arzt, die ja alle σοφοί sind, stellen wir den platonischen σοφός oder φιλόσοφος (Charm. 174 A): er weiß das Zukünftige, das Gewesene und das jetzt Seiende, und zwar auf dem Gebiet von Gut und Schlecht. In diesen einheitlichen Aspekt des griechischen Weisen also ordnet sich der früheste Weise, der Dichter ein, wenn man den Hesiodtext so nimmt, wie er überliefert ist. Solches Wissen des Weisen aber ist zugleich musisches, d. h. göttliches Wissen. Und noch einmal: dieser überlieferte Zusammenhang soll nicht aus einer einheitlichen Konzeption entstanden sein, sondern durch allmähliches Ankristallisieren? Und wenn es dem künftigen Kommentator gelänge, uns davon zu überzeugen, müßten wir dann nicht wieder urteilen, daß der alte und echte Hesiod sehr unwichtig sei und wichtig erst der erste, zweite und dritte Bearbeiter?

Was den Stil betrifft, so ist die konzentrische Komposition, die V. 37 durch V. 51 und V. 25 durch V. 52 aufnimmt, echt archaisch. Aber es wäre ja gewiß möglich, daß auch eine Erweiterung mit dem ursprünglichen Text in solch archaisches Kompositionsschema zusammenginge. Für den Klang der drei aufeinanderfolgenden Versanfänge 37—9 ὑμνεῦσαι ... εἰρεῦσαι ... φωνῇ ὁμηρεῦσαι ... ist hinzuweisen auf die Versschlüsse in Erga 1. 2 ... κλείουσαι ... ὑμνεῖουσαι (um vom Hekatehymnus hier noch zu schweigen). Jene drei aber teilt Jacoby unter drei verschiedene Verfasser auf — mit Wahrscheinlichkeit? Und ist es wahrscheinlich, daß in dem dreifachen

Gesang der Musen der Parallelismus ὅσσαν ἰεῖσαι κλείουσιν . . . ἀρχόμεναι ὕμνευσι . . . ὕμνευσαι τέρπονσιν . . . nicht aus einem Gusse wäre? Daß nämlich das mittlere Glied überhaupt kein Verbum gehabt hätte und der V. 48 ἀρχόμεναι θ' ὕμνευσι θεαὶ λήγουσιν τ' αἰδοῖσιν in die Erweiterung seinerseits erst wieder wäre eingearbeitet worden? Auch dies nämlich hat seine Bedeutung über die stilistisch-textkritische Frage hinaus. In V. 34 rufen die Musen den Dichter auf σφᾶς δ' αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀεΐδειν. Wenn dieser Vers von demselben Dichter wäre wie 48, so würde gesagt sein, daß der Dichter den Musen erweist was sie selbst dem Zeus, ebenso wie das Wissen um Vergangenheit und Zukunft Musen und Dichter vereinen würde, wenn 32 und 38 von demselben Dichter wären. Zerreißt man nicht die Kette der | magnetischen Eisenringe, durch die Platon im *Ion* den Strom der Inspiration sich fortpflanzen läßt? Und wenn man sieht, daß die Musen vor Zeus die Theogonie singen wie Hesiod vor den Menschen, werden wir nicht auch dies für höchst absichtsvoll halten: menschlicher Gesang Abbild des göttlichen? Und wieder wäre das erst nachträglich hineingebracht? Auch Jacoby deutet ja in der Anmerkung zu 36–52 an, daß er einen Grundstock hesiodischer Verse innerhalb dieser großen Erweiterung vermute, was die kritischen Zeichen nicht imstande sind auszudrücken. Wir müssen abwarten, ob es dem Kommentar gelingt, solche gewiß sehr mögliche Erweiterung wahrscheinlich zu machen, Ursprüngliches und Angewachsenes sicher zu scheiden. Vorläufig will uns auch hier scheinen, als hätte zuweilen erst Jacobys jüngster Bearbeiter oder gar Interpolator den Zusammenhang vollkommen hergestellt, der uns wichtiger scheint als vieles sonst in dieser Dichtung. Und wird nicht der künftige Kommentar außerordentlich starke Gründe beibringen müssen, um uns davon zu überzeugen, daß dieser „Bearbeiter“ ein anderer wäre als eben — Hesiod selber?

Bevor wir das Proömium verlassen, noch eine Beobachtung. In V. 77–79 stehen die berühmten neun Musennamen. Nichts ungreiflicher, als daß man auch diese Verse dem Hesiod hat nehmen wollen. Verrieten nicht gerade solche Namenreihen antikem Kunsturteil den Ἡσιόδειος χαρακτήρ? (Vgl. Nr. 68 a in Jacobys höchst nützlicher Sammlung der *Testimonia de Hesiodi vita et poesi.*) Ja-

coby hält sich von dieser Hyperkritik fern, wiewohl er einige Bedenken zu überwinden hat. Aber vielleicht läßt sich hier alles auf eine festere Basis stellen, wenn man folgende Zusammenstellungen auswertet. Kleio: 44 θεῶν γένος αἰδοῖον πρῶτον κλείουσιν. 66 f. ἦθεα κεδνὰ ἀθανάτων κλείουσιν. Euterpe: 37 (= 51) ὕμνεῦσαι τέρπουσι. Thaleia: 65 ἐν θαλίῃς. Melpomene: 66 μέλπονται. Terpsichore: 4 ὀρχεῦνται. 7 χοροὺς ἐνεποιήσαντο καλοὺς ἡμερόεντας. Dazu τέρπουσι in 37. Erato: 65 ἐρατὴν δὲ διὰ στόμα ὄσσαν ἱεῖσαι. 67 ἐπήρατον ὄσσαν ἱεῖσαι. 70 ἐρατὸς δὲ ποδῶν ὑπὸ δοῦπος ὀρώρει. Polymnia: 37 ὕμνεῦσαι. Uranie: 71 νισομένων πατέρ' εἰς ὃν δ' οὐρανῶι ἐμβασιλεύει. (Vgl. 37 ἐντὸς Ὀλύμπου usw.) Kalliope: 41 θεῶν ὅπῃ λειριόεσσι. 68 ἀγαλλόμεναι ὅπῃ καλῇ. Hesiod also hat, scheint es, diese Namen nicht beliebig hingestreut, sondern sorgsam vorbereitet. Kein Name erscheint, ohne eine Funktion auszudrücken, die nicht vorher in der Bewegung des musischen Geschehens selbst lebendig geworden wäre. Aber freilich, diese Beobachtung trifft nur zu, wenn 38–52 und 62–67 von Hesiod sind. Was also muß weichen? Scheitert unsere Beobachtung an Jacobys Analyse? Oder, wie wir glauben möchten, diese an jener? Vielleicht könnte sich eine dritte Ansicht melden: richtig sei die Beobachtung und die Analyse; also gehöre die Namenreihe gleichfalls dem Überarbeiter. Aber darauf dürfen wir uns die Antwort versparen, bis künftig wieder ein Kritiker mit noch schärferen Säuren als Jacoby an den Text herangeht.

Nun zur eigentlichen Theogonie!

Jacoby hat eine Abneigung gegen Eros und Aphrodite. Eros wird auf einen einzigen Vers (120) beschränkt, Aphrodite verschwindet aus dem Gedicht Hesiods überhaupt. Hier ist man in der günstigen Lage, sich mit Jacobys Abhandlung im Hermes 1926<sup>9</sup> auseinanderzusetzen zu können, die den künftigen Kommentar vorläufig vertreten mag: Jacoby druckt V. 120–2 so:

ἦδ' Ἔρως,      ὃς πάντεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοισιν.  
    [ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,  
 λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων  
 δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπιφρονα βουλήν.]

<sup>9</sup> = a. O. 218 ff.



Warum begnügt er sich nicht mit Petitdruck? Warum geht seine Feindschaft gegen diese Verse so weit, sie auch noch in eckige Klammern zu setzen? Daß Aristoteles 121/2 nicht gelesen habe, ist unabweisbar: dieses Negative wenigstens kann man gegen Jacoby mit Zuversicht aussprechen. Aristoteles exzerpiert ersichtlich, und so wenig man sicher sagen kann, was er nach Γαῖ' εὐρύστερον las, so wenig kann man beweisen, daß seine Vorlage hinter der Prädikation ὃς πᾶσι μεταπρέπει ἀθανάτοισιν nichts mehr gebracht habe. Die entgegengesetzte These Jacobys beruht auf seiner Vorliebe für jene angeblich hesiodische Schlußformel, die von irgend jemandem nichts anderes als seinen Vorrang prädiere, wenn er nämlich nur den einen Vorrang habe, in einer Reihe an letzter Stelle zu stehen. Darüber ist früher bei Kalliope gesprochen worden. Und wie dort scheint es mir auch hier zum mindesten ganz unerweislich, daß Hesiod sich begnügt habe, den Vorrang des Eros zu behaupten, ohne ihn zu demonstrieren.

Die Alten haben diesen Eros als den „kosmogonischen“ verstanden, von den Orphikern an über Parmenides und Empedokles zu Platon und Aristoteles, den Stoikern und Neuplatonikern. Welcker (Hesiodische Theogonie 112) hat diese Deutung nicht umstürzen, sondern ergänzen wollen, als er an den Steinphallos von Thespiai erinnerte. Wenn er freilich diesem Gott einer urtümlichen Bauernreligion kosmogonische Bedeutung beilegte (Götterlehre I 350), so wird ihm darin kaum mehr jemand folgen. Ja, heut möchte man weitergehen und auch dem Hesiod nur noch die Huldigung für seinen heimischen Gott übriglassen und die „kosmogonische“ oder hesiodischer zu sprechen | „theogonische“ Bedeutung seines Eros ganz leugnen (Kern, Rel. der Griechen 250). Auch Jacoby ist dem geneigt: „Höchstens darf man auch hier fragen, ob die überraschende Einführung des heimischen Gottes der Zeugung in den Kreis der Urgötter durch V. 120 gewissermaßen begründet und gleichzeitig stark gefühlsbetont werden sollte; und diese Frage läßt natürlich keine beweisbare Antwort mehr zu, so gern man sie bejaht.“ Ich glaube, man kann hier zuversichtlicher reden — wenn man nur die eine Voraussetzung macht, daß Hesiod etwas Sinnvolles und Bedeutendes schuf. Erst Chaos, dann Gaia und dann — ein böotischer Götterfetisch, der „seine hervorragende Stellung ganz ein-

fach der Tatsache verdankt, daß er für Hesiod ein heimischer Gott war“ (Jacoby, a. a. O. 166)<sup>10</sup>: ist das nicht eben zu — einfach? So einfach, daß recht besehen gar kein Sinn und Zusammenhang mehr übrigbleibt? Warum dann grade Eros, da es doch viele heimische Götter gab? Heißt das nicht, sich das Religions- und Geistesgeschichtliche dieser Stelle geradezu verschließen, indem man sich auf das Zufällige und heimatlich Enge zurückzieht? In Wahrheit hätte der nichts-als-böotische Eros neben Chaos und Gaia überhaupt keinen Sinn bei Hesiod, und Sinn hätten erst die Späteren hineingebracht, und zwar einen Sinn, von dem alle Folgezeit zehrt seit der Orphik bis auf Dante. Also wieder wäre Hesiod ganz unwichtig und wichtig wäre erst sein unbekannter Bearbeiter? Aber um es offen zu sagen: an diesen Hesiod glauben wir nicht, und daß Hesiod selbst dem Eros eine Bedeutung geben wollte neben und mit den Urmächten Chaos und Gaia, das ist keine Annahme, sondern das steht einfach da, weil das Gegenteil hieße: σώζεσθαι ἐπὶ τινος ἀλογίας. Daß er den Eros-Phallos von Thespiiai kannte, oder vorsichtiger zu sprechen, einen epichorischen Kult von dieser Art, ist gewiß. Dann aber kann man den Vorgang im allgemeinen nur so denken, daß er diesem Steinfetisch theogonische Macht verlieh. Ob das geschehen konnte durch die für sich allein kaum halb verständlichen Worte ὃς πᾶσι μεταπρέπει ἀθανάτοισι? Ob nicht sowohl diese im besonderen wie die Nennung des Eros an dieser Stelle im allgemeinen erst sinnvoll wurde durch 121/2? Jacoby hat an den homerischen Wendungen Anstoß genommen, die sich in diesen Versen häufen („ausgesprochener Centocharakter“). Aber ist das, was er übrig läßt, ὃς πάντεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοινον weniger homerisch? Ja, man kann weiter gehen. Wenn man sich vorzustellen sucht, wodurch sich denn Hesiod ermächtigt fand, den thespischen Steindämon so hoch zu erheben, so muß die Antwort lauten: durch Homer. Mit dem, was man in einem böotischen Bauernkult Eros nannte, schloß sich ihm zusammen, was Homer Eros nennt, die Macht, die dem Zeus wie dem Paris πυκινὰς | φρένας ἀμπεκάλυπεν oder θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι περιπροχυθεὶς ἐδάμασσαν (Ξ 294. 315. Γ

<sup>10</sup> = a. O. 227.

442). Notwendig sind 121/2 nicht nur darum, weil sie 120 erst verständlich machen, nicht nur darum, weil sie die Erhebung des Eros zum Range eines Urgottes erst rechtfertigen, sie sind auch notwendig — und das ist gleichsam die Probe aufs Exempel — weil das φιλότῃτι μιγῆναι sofort in der Verbindung von Erebos und Nyx zum allerersten Male geschieht und gleichsam erst durch 121/2 seine Möglichkeit findet. Und notwendig müssen sie durch und durch homerisch sein, weil nur Homer es war, der dem Böoter zu diesem Aspekt verhalf. So stellt sich bei einfacher Interpretation dessen, was dasteht, der religionsgeschichtliche Zusammenhang dar. Und wieder soll man mit Jacoby glauben, dieser große und sinnvolle Zusammenhang sei erst später hineingetragen worden? Soll es glauben, weil Aristoteles diese Verse nicht gelesen habe? — was unerweislich ist. Weil sie durch und durch homerisch sind? — was sie doch sein mußten. Weil sie eine Triade stören, die Jacoby aus den Versen 116. 117. 120 konstruiert? — während sie doch, wenn man schon nach Triaden fragt, in sich eine Triade bilden, und zwar eine wirklich überlieferte: 120—2?

Nach Eros Aphrodite. Sie soll also erstens überhaupt nicht vorkommen in der hesiodischen Theogonie, sondern erst von einem Späteren satis ingeniose eingefügt sein, und dann hätte auch dieses eingefügte Stück seinerseits wieder gewisse Erweiterungen erlitten. Nehmen wir zunächst das Stück für sich und sehen es auf die angeblichen Erweiterungen an. Ich habe schon früher darauf hingewiesen (Hermes 1914, 11)<sup>11</sup>, und verschärfe das hier noch, daß der überlieferte Text, von dem wir doch ausgehen müssen, einen sehr wohldurchdachten Bericht enthält. Es wird nicht schlicht erzählt, sondern das Wesen der Göttin wird aus ihren Namen gedeutet, den vier Namen Ἀφροδίτη (Ἀφρογένεια), Κυθήρεια, Κυπρογένεια, φιλομειδής (φιλομηδής). Fast jeder Zug des Berichtes hat nachher seine Entsprechung in einem dieser Namen, und nun sollen wir gutwillig auf zwei von ihnen verzichten, also die Ankunft bei Kypros soll bloß ein Stück Erzählung sein ohne Namens-, d. h. Wesensdeutung? Und die μήδεα, die mit solchem Nachdruck am Anfang

<sup>11</sup> Unten S. 277.

stehen, sollen nicht aufgefangen werden durch die so erstaunliche Etymologie von φιλομήδης? Und warum das alles? Weil Jacoby nicht zugeben will, daß hier „der Moment, wo Aphrodite aus dem Meere emporsteigt (ἐκ δ' ἔβη 194), als ihre Geburt bezeichnet wird (γέντο 199)“. Das sei Harmonistik. Wie aber, wenn Harmonistik hier wie sonst etwas höchst Berechtigtes wäre, nämlich das Bestreben des Interpreten, die ἁρμονία, das Gefüge seines Textes zu begreifen? An unserer Stelle muß man nur sehr physiologisch denken, | um zu sehen, was der alte Dichter gewollt hat. Die μήδεα fallen ins Meer, nicht der „ausgeblutete Fleischlappen“, wie Jacoby (Hermes 61, 181)<sup>12</sup> fälschlich versteht, und wir werden bald sehen, aus welchem Selbsterhaltungstrieb er so mißverstehen mußte. Es ist nämlich falsch, daß die μήδεα den ἄφρός erregen (a. a. O. 177) — wie soll man das verstehen? Vielmehr: „rings um das Glied erwuchs (erhob sich) der weiße Schaum von dem göttlichen Fleische her“ (ἀμφὶ δὲ λευκὸς ἄφρός ἀπ' ἀθανάτου χροὸς ὄρνυτο). Man kann am Gegensatz zum Orpheustext (Frg. 125 K. ἀμφὶ δὲ τοῖσι λευκὸς ἐπιπλώουσιν ἐλίσσετο παντόθεν ἄφρός) noch schärfer sehen, was im Hesiodtext auch so unwidersprechlich deutlich wäre: daß der Schaum, der „vom Fleische her erwuchs“, nur der Same sein kann, mag man sich auch hinterdrein „ringsherum“ Meeresschaum ansetzend denken. „In diesem“, offenbar: in diesem Schaume, wurde ein Mädchen ernährt, wuchs heran. Der Schaum ist so etwas wie ein Mutterschoß, in dem sich neues Leben bildet. Dann nähert sich er oder sie, der ἄφρός oder die κούρη, das ist nicht sicher zu sagen, „er“, wenn man τῶι δ' ἐνὶ κούρῃ ἐθρέφθη im Vortrag διὰ μέσου hören läßt, „sie“, wenn man nach ὄρνυτο Satzschluß markiert. Vielleicht also soll man gar nicht zwischen beiden Möglichkeiten entscheiden, sondern dieses Ganze, der ἄφρός mit der κούρῃ darin — und so *sieht* man es ja auch — treibt zuerst in die Nähe von Kythere, und dann kommt er nach Kypros; heraus stieg die Göttin. Wie nennen wir dieses Ans-Land-steigen, wenn es auf dem ludovisischen Throne dargestellt ist oder auf dem Gemälde des Botticelli? Die Geburt der Aphrodite, la nascita di Venere. Und nur

<sup>12</sup> = a. O. 240.

hier im Hesiod soll es Harmonistik sein, also verwerflich, wenn wir so verstehen? Wird aber nicht vielmehr das physiologische Bild vollkommen deutlich durchgeführt? Die κόρη in jener schützenden Hülle ist gleichsam der Embryo, und wenn die κόρη zur Göttin herangewachsen ist und nun heraussteigt, so ist das die Geburt. Will man einen Beleg aus der antiken Physiologie für den Zusammenhang von ἐθρέφθη und ἐξέβη = ἐγένετο? Hippokrates Περί φύσιος ἀνθρώπου VII 532 Littré: ἦν ἡ τροφή πρόσθεν λήξει ἀπὸ τῆς μητρὸς τῷ παιδίῳ καὶ οὕτω πρόσθεν ὁ τόκος τῇ μητρὶ παραγίνεται καὶ θᾶσσον δέκα μηνῶν ἐξέρχεται (wofür anderwärts χωρέει ἔξω gesagt wird).

So scheint uns die „Aphroditegeburt“ fest und klar zusammenhängend und man staunt über die physiologische Eindeutigkeit des ganzen Vorgangs. Nun aber der Zusammenhang dieses Geschehens mit dem, was im Texte vorausgeht: mit der Entmannung des Uranos. Wir lassen zunächst alle Einzelheiten, um die Situation möglichst sinnfällig zu machen. Wir sehen den großen Uranos, wie er „um die Gaia nach Liebesgenuß begehrend sich ausstreckt“. In diesem Augenblick | mäht ihm Kronos das Zeugungsglied ab und wirft es (die Einzelheiten nachher!) ins Meer. „Nicht vergeblich flog es aus seiner Hand. Denn aus den Blutstropfen entstanden die und die Wesen“ — und damit läßt Jacoby den hesiodischen Text schließen. Ich frage: war es ein späterer Rhapsode, der da fand, das οὐκ ἐτώσια sei so durchaus unerfüllt, und der darum die Aphroditegeburt anfügte? War es erst ein Späterer, der erkannte: das Zeugungsglied, in diesem Momente abgeschnitten, müsse zeugen, und zwar nicht nur durch die zufällig abtropfenden Blutstropfen, sondern durch den notwendig in ihm enthaltenen Samen? Ist nicht vielmehr mit den Worten τὰ μὲν οὐ τι ἐτώσια ἔκφυγε χειρὸς von vornherein das Schicksal der μήδεα selbst gemeint, so wie bei Homer das Schicksal der Waffe in Fällen wie τοῦ δ' οὐχ ἄλιον βέλος ἔκφυγε χειρὸς, ἀλλ' ἔβαλε στῆθος (E 18) — οὐδ' ἄρα μιν ἄλιον βέλος ἔκφυγε χειρὸς . . . διὰ δ' ἀμπερὲς ἰὸς ἐν γαίῃ κατέπηκτο (Λ 376)?

Diesen wieder bis zur physiologischen Überdeutlichkeit sinnfälligen Zusammenhang zerschneidet Jacoby — womit? Mit dem zerschneidigen Messer einer grammatisch-stilistischen und einer mythen-geschichtlichen Konstruktion. Zuerst die grammatische. τὰ μὲν οὐ τι



ἑτώσια . . . werde begründend ausgeführt durch das was mit γάρ folgt: das Schicksal der ῥαθάμιγγες. „Das ist stilistisch rund und fertig.“ Niemand wird bestreiten, daß rein formal mit 187 alles zu Ende sein könnte. Aber genausogut liegt es in der sprachlichen Möglichkeit des γάρ, daß seine Wirkung sich noch über 187 hinauserstreckt. Um zu paraphrasieren: τὰς μὲν γὰρ ῥαθάμιγγας ἐδέξατο ἡ Γῆ, αὐτὰ δὲ τὰ αἰδοῖα, ἐπειδὴ τάχιστα κατέβαλεν . . . Ebenso wenig zwingt Jacobys mythengeschichtliche Konstruktion. Zwei „abergläubische Bräuche“ ganz verschiedener Art seien in unserem Text durcheinandergemengt, erstens der Ritus des Hinter-sich-Werfens, zweitens daß man λύματα ins Meer wirft. Für den ersten erinnert Jacoby mit Recht an Deukalions Steinwürfe, für den zweiten mit Unrecht an Leukotheas Schleier anstatt an A 314. Denn was hat der Schleier mit λύματα zu tun? Und was haben die μήδεα mit λύματα zu tun? Man schlage nur einmal den Index zu Wuttkes Deutschem Volksaberglauben nach, um sich zu überzeugen, wie vielfältiger Verwendung das „rückwärts, rücklings“ im Volksbrauch fähig ist. Dann wird man nicht leicht nur zwei verschiedene Riten sondern, wo es viele gibt. Auf der anderen Seite werden die Deukalion-, die Leukothea- und die Uranosgeschichte trotz aller Verschiedenheit darin übereinstimmen, daß rückwärts etwas Geheimnisvolles geschieht, was dem Menschen zu sehen nicht erlaubt ist. So bezweifle ich, wenn auch nicht völlig den von Jacoby aufgestellten Gegensatz, so doch den Gebrauch, den er von ihm für die | Analyse macht, und frage: ist es wirklich unerlaubte Harmonistik, wenn man den Widerspruch zwischen 181 πάλιν δ' ἔρριψε φέρεσθαι ἐξοπίσω und 189 κάβαλ' ἀπ' ἡπείροιο πολυκλύστῳ ἐπὶ πόντῳ nicht sehen kann? Jacoby läßt den Kronos an der zweiten Stelle „die μήδεα vom Strand (!) ins Meer werfen“ und legt damit dem Worte ἡπειρος eine Bedeutung unter, die es nicht hat. Hier wie dort steht Kronos auf dem Festland (wie weit von der Küste, wird nicht gefragt) und wirft über das Land hin aufs Meer hinaus. Da kann ich schlechterdings keinen Widerspruch erkennen.

Aber die Parallelen aus Mythos Märchen Volksbrauch, auf die wir geraten sind, dürften noch wahrscheinlicher machen, was vorher aus dem οὐκ ἑτώσιον geschlossen wurde: nicht die Blutstropfen können die Hauptsache sein, mit dem fortgeworfenen Dinge selbst muß

das Wesentliche geschehn. So ist es bei Deukalion und Leukothea, so in dem weit über die Welt verbreiteten Märchen von den verfolgten Kindern, die etwa Kamm und Spiegel hinter sich werfen, damit Gebirge und See daraus entstehen (Grimm 79, dazu die Parallelen bei Bolte-Polivka); so meint es doch wohl der Volksglaube, wenn ein Schuh oder ein Glas oder eine Apfelschale oder sonst etwas über Schulter oder Kopf rückwärts geworfen wird. Immer geht es um die Sache selbst, nie um etwas, das von ihr abbröckelt oder abtropft. Und wo es sich um Verwandlungen handelt: gibt es irgendein Beispiel, daß nicht der Gegenstand selbst verwandelt wird, sondern etwas, was von ihm abfällt, während er selbst ins Wesenlose entschwindet? So darf man mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit den ganzen Zusammenhang, wie er in der Theogonie steht, genetisch so konstruieren: Zunächst dichtet der Mythos die Trennung von Himmel und Erde. Sie kommt für sich vor bei den Ägyptern und den Maori und war es gewiß ursprünglich bei den Griechen. Dann war die erste Erweiterung, so denke ich, diese: das Zeugungsglied zeugt; an den Kampf des Kronos mit Uranos fügt sich die Aphroditegeburt. Und die zweite Erweiterung: aber auch aus den Blutstropfen entstehen Dämonen. Wäre diese Konstruktion, die mir in sich einleuchtend erscheint, so erweislich, wie sie es ihrem Wesen nach nicht sein kann, so wäre Jacobys Herstellung des echten Hesiod auch von da aus widerlegt.

Schließlich noch ein Argument Jacobys gegen den hesiodischen Ursprung der Aphroditeepisode: Als sie geboren wurde, d. h. heraustrat aus ihrer Hülle, schloß sich ihr Eros an (201). Hier sei ein Widerspruch zwischen dem „Urgott“ (120 ff.) und dem „Begleiter der Aphrodite“. Worin eigentlich liegt dieser Widerspruch? Vielleicht darin, daß man sich den Urgott als steinernen Phallos und den Begleiter als geflügelten Putto denkt? Aber der Steinfetisch ist eine modern gelehrte, religionsgeschichtliche Hineindeutung in den Hesiod, und der Putto war noch nicht erfunden. In unserem Text wird erzählt, daß jener anfängliche Gott sich in das Gefolge der Aphrodite begab, da sie geboren wurde. Damit wird eine Verbindung gestiftet, die es vorher, soweit wir wissen, nicht gab, die aber seitdem gilt im Kult, in der bildenden Kunst, bei den Dichtern und Philosophen. Und wieder fragen wir: diese schöpferische Verbin-

dung soll nicht Hesiod geschaffen haben, sondern ein späterer Rhapsode? Wenn wir das glauben müßten, wäre nicht wieder dieser Rhapsode wichtiger als Hesiod? Besteht nicht auch dann die Aufgabe, sich klarzumachen — und möglichst über Schoemann hinaus — was jene Verbindung von Eros und Aphrodite bedeute? Und erzeugt nicht Jacobys Analyse die Gefahr, daß man dieses Wichtigste vergesse, da doch Aphrodite „bei Hesiod“ nun gar nicht vorkommt und also Eros sich „bei Hesiod“ nicht in ihr Gefolge begibt?

In der Nachkommenschaft des Phorkys und der Keto häufen sich die Schwierigkeiten — und bei Jacoby die Kursbuchstriche am Rande. Mag man von den Schwierigkeiten, die die Praefatio entwickelt, noch so viele für zutreffend halten, die Lösung kann nicht richtig sein, aus einem einfachen Grunde. Offenbar sind in dieser Genealogie die Ungeheuer der Perseus-Herakles-Bellerophontessagen gehäuft, und man sollte fragen, was diese Häufung bedeutet. Das kann hier nicht geschehen, und nur soviel sei gefragt, ob hier nicht eine ganz bestimmte Mythenschicht, die Schicht der tierischen und halbtierischen und ungeschlachten Mythenwesen, als solche erkannt und abgehoben wird, erkannt eben in der selbst noch mythischen Denkform des Genealogen. Gleichviel für jetzt. Am Anfang dieser Reihe steht Keto, eine Gestalt, die — eher von dem Genealogen geschaffen als ihm überkommen — in ihrem Namen auf ihre Nachkommenschaft hinweist. Keto stellt gleichsam die Möglichkeit dar, daß es κῆτη gibt, wie Astraios die Möglichkeit, daß es Sterne gibt. Welche κῆτη aber bleiben ihr nach dem Reinigungsprozeß, den Jacoby hier vollzieht? Die Graien sind keine, die Gorgonen auch nicht, Pegasos vielleicht, schwerlich Geryoneus. In Wahrheit hat Keto bei J. nur ein κῆτος zum Kinde, die Hesperidenschlange. Hingegen Echidna Chimaira Orthos Phix nemeischer Löwe, sie alle sollen erst von zweiter, dritter, vierter Hand eingefügt sein? Und Keto hat ihren Namen von Hesiod empfangen, weil sie ein κῆτος zum Kinde und allenfalls noch eins zum Enkel hat? Ich löse die von J. aufgewiesenen Schwierigkeiten nicht. Ich zeige nur den Punkt auf, an dem seine Lösung fragwürdig wird. Und wenn dieses Moment in einem Namen liegt, muß man dann | nicht von dort die Absicht des namengebenden Genealogen erfassen, und muß nicht selbst eine oder die andere sprachliche Schwierigkeit in Kauf

genommen oder irgendwie anders erklärt werden, aber jedenfalls nicht so, daß man die Einheit zerstört, auf die der Name Keto zielt?

Der Hekatehymnos ist eins der unschätzbarsten Stücke religiöser Poesie überhaupt, und sollte er unhesiodisch sein, wie J. meint, so wäre wieder die spätere Erweiterung von ungleich größerem Wert als das „Echte“, und die Athetese dürfte nicht von eingehendster Interpretation entbinden. Daß Perses und Asterie ein Kind haben müssen, sagt J. selbst. Daß man schwanken könne, wer mit ἡ δ' ὑποκυσσάμενη in V. 411 gemeint sei, nachdem in V. 409 f. Perses die Asterie heimgeführt hat, diese Behauptung der Praefatio (p. 9) wird der Kommentar nicht aufrechterhalten können, nachdem schon die Adnotatio zu 411 sie nicht mehr aufrechterhält. Ebendort werden Übereinstimmungen mit sicher hesiodischen Stücken als Imitation des erweiternden Rhapsoden gefaßt. Aber ist es nicht viel zu äußerlich, wenn man sagt: im Hekatehymnos sind die Hesiodverse über die Styx nachgeahmt? Vielmehr taucht doch wohl ein Grundmotiv der Theogonie im Hymnos wie in der Styxepisode auf: die τιμαί und ihre Verteilung. Schon im Proömium erklang es mit höchstem Nachdruck (V. 74 und — wo J. es freilich angetastet hat — 112) und hält sich bis zum Schluß durch (V. 882. 885 und — wo J. es wieder entfernt — 904). An vielen Stellen und auch im Hekatehymnos verbindet es sich mit dem Sieg über die Titanen, aus leicht verständlichem Grunde. Denn das Erringen der Macht und die Verteilung der Machtbereiche gehört zusammen. Man müßte also schon sagen: nicht die Styxpartie ist nachgeahmt im Hekatehymnos, sondern er ist durchaus im Geist der Theogonie gedichtet. Und wieder: genügt es, auf einige Verse des Ergaproömiums hinzuweisen, die angeblich im Hekatehymnos nachgeahmt seien? Vielmehr geht auch hier die Übereinstimmung viel weiter. Es gibt überhaupt keine anderen Stücke archaischer Poesie, die so stark mit „rhetorischen“ Mitteln wirkten wie das Ergaproömium und der Hekatehymnos: mit Reim, Antithese, Anapher. Und diese sprachlichen Mittel stehen an beiden Stellen im Dienst einer ganz verwandten Aufgabe: einen Gott zu preisen vor allen anderen Göttern. Sollte die Athetese des Hekatehymnos zu Recht bestehen, so gehörte er immer noch mit nichts enger zusammen als mit dem Ergaproömium, nicht im Sinne einer



einseitigen Imitation, sondern einer tiefen Gemeinsamkeit der Denk- und Sprechform.

Die Argumente für Jacobys Athetese wird der Kommentar bringen. So sei hier nur im voraus gesagt, daß das religionsgeschichtliche | Argument von Wilamowitz (Hesiods Erga 131) nicht durchschlägt: „da als Hekate nur eine karische, mit dieser gleichgesetzte Göttin eine solche Geltung gehabt hat, wie sie ihr in der Theogonie beigelegt wird, halte ich die Bearbeitung für entstanden im asiatischen Kulturkreise. In Böotien ist Hekate überhaupt nicht nachgewiesen“. Denn welches ist denn diese Geltung bei genauer Interpretation? Kern (Rel. d. Gr. 246) sieht es so: „es ist das erste Mal, daß eine Gottheit in der griechischen Literatur als Herrin des ganzen Alls besungen wird“. Und das scheint communis opinio. („Allgöttin“ R-E VII 2770; „fast Universalgöttin“ Schmid-Staehlin, Gesch. d. gr. Lit. I 265). Wenn es richtig wäre, so müßte man vielleicht wirklich aus Böotien nach Asien hinüberwandern (obgleich Schmid an den Kult von Aigina, Paus. II, 30, erinnert). Es ist aber nicht richtig, weil man nicht genau gelesen hat. Nicht Herrin des Alls ist sie, sondern überall hat sie „Anteil“. Herrin der Erde ist Gaia, Herr des Meeres Poseidon. Hekate hat Anteil (μοῖραν 413) an beidem. Die Wirkungsbereiche (τιμαί) sind unter die Nachkommen von Uranos und Gaia aufgeteilt. Hekate aber hat an allem Teil (αἶσαν 422). Wer schöne Opfer darbringt und dadurch nach Brauch versöhnt, der ruft die Hekate (417). Opfer darbringt — wem? Und versöhnt — wen? Nicht Hekate kann gemeint sein; denn die unsterblichen Götter sind vorher genannt, und Hekates „Ehre“ bei ihnen soll durch den γάρ-Satz begründet werden. Also: wenn irgendeinem Gotte geopfert wird, ruft man außer ihm selbst noch die Hekate. Wer über das Meer fährt, betet — nicht zu Hekate, sondern zu Hekate und Poseidon (441). Die Herden mehrt und nährt sie „mit Hermes“ (σὺν Ἑρμῇ 444). Und so wird sie „mit allen Unsterblichen“ (πᾶσι μετ' ἀθανάτοισι) geehrt. Hat man diesen „Anteil“, dieses „mit“ schon scharf genug gefaßt? Nirgends verdrängt Hekate die anderen Götter. Von einer Allgottheit vollends ist in diesem Bezirk religiösen Denkens nicht die Rede. Doch überall ist sie dabei. Das ist sehr viel und ist sehr seltsam. Aber das große Kultheiligtum, das Kern (a. a. O. 245) für diese Hekate postuliert,



braucht es um des hesiodischen Hymnus willen nie gegeben zu haben. Hekataia überall, bei jedem Haus, an jedem Tor, vor jedem Heiligtum: das erschließe ich für Böotien, so wie es in Attika solche kleinen Kapellen und Bilder der Hekate πανταχοῦ πρὸ τῶν θυρῶν gab (Aristophanes Wespen 804 mit Schol., Preller-Robert I 325), wovon die Funde (vgl. zuletzt Charisteria Alois Rzach dargebracht 1930, 47 ff.) uns bisher aus alter Zeit nichts gezeigt haben und vermutlich nie viel zeigen werden. (Ed. Schmidt, Archaische Kunst 47 ff., vermutet, daß die ältesten Hekate-Idole aus Holz waren und daß deshalb nichts von ihnen erhalten ist.) Setzt man jenen Zustand für das Böotien des 8. Jahrhunderts voraus, so beginnt man vielleicht die geistige Leistung unseres Hymnendichters zu verstehen. Überall sah er Hekataia, und so wurde ihm Hekate eine Macht keineswegs über den andern, keineswegs alle umfassend, wohl aber alle begleitend, so etwas wie ein Medium zwischen den getrennten und vielleicht gar ein Medium zwischen ihnen und den Menschen. Wenn jetzt der „Stil“ dieses Hekatehymnus mit dem des Ergaproömiums zusammenzugehen scheint wie sonst mit nichts anderem, wenn das τιμή-Motiv ihn so beherrscht, wie es die ganze Theogonie beherrscht, so wird man fragen dürfen, ob jene geistige Leistung des Hymnendichters, die wir anzudeuten suchten, nicht eben für den einen sich schickt: für Hesiod, der, um an einzelnes zu erinnern, den böotischen Eros so hoch erhob; der, um an das Große zu erinnern, das Gebäude dieser Götterhierarchie mit den gesonderten und sich ergänzenden τιμαί schuf. [Korrekturzusatz: Wir können Wilamowitz für seinen „Glauben der Hellenen“, dessen ersten Band er uns eben geschenkt hat, gar nicht dankbar genug sein. Aber man sieht aus dem hier Angedeuteten, weshalb ich auch nach seinen Darlegungen I 172 nichts zurückzunehmen habe.]

Die Titanomachie und was damit zusammenhängt kann hier wie das meiste nur eben berührt werden. Nicht weniger als acht oder neun Schichten späterer Erweiterung meint Jacoby zu erkennen. Hier wird auch der Harmonist, der Skeptiker, der Sucher archaischer Darstellungsformen sich dem nicht verschließen dürfen, daß viel Späteres sich angesetzt hat. Und mag der Harmonist manche Widersprüche als weniger erheblich betrachten, der Skeptiker die Möglichkeit bezweifeln, daß wir in den komplizierten Vorgang schichten-

weiser Erweiterung mit solcher Genauigkeit überhaupt sollten eindringen können, sie dürfen beide nicht den bedeutenden heuristischen Wert der Jacobyschen Analysen bestreiten. Sie werden sich für das Dasein von Doppelfassungen und für den nachhesiodischen Ursprung des Typhonkampfes wirklich einmal Jacobys Zuversicht anschließen können: *qua de re nemo dubitabit, nisi de industria quae ante pedes sunt videre non vult*. Dabei bleibt der Typhonkampf, nicht minder als wenn er hesiodisch wäre, ein altes, merkwürdiges und der Erklärung bedürftiges Gedicht. Werturteile aber über die dichterische Qualität sollten ganz ausscheiden. Die philologischen Kunstrichter widersprechen sich hier in zu grotesker Weise (vgl. Schoemann 239, Jacoby 20), als daß nicht schon dadurch das Unangemessene solcher ästhetischen Fragestellung einleuchten sollte.

Jacoby bestreitet mit seiner Analyse, daß Hesiod überhaupt so etwas wie ein Unterweltsbild habe geben wollen. Wir deuteten schon bei der Besprechung von *πείρασιν ἐν μεγάλοις* 335 an (oben S. 104), | daß das Weltbild neben und mit der Theogonie uns ein wichtiges Anliegen des Dichters zu sein scheine. Verwiesen sei hier auf die *Γαῖ' εὐρύστερνος πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ* in V. 117 und den *Uranos* 127, die *Οὐρεα μακρά* 129 und den *Okeanos* 133, damit die Untrennbarkeit von Theogonie und Kosmogonie einleuchte. So sind vielleicht die vielen Hinweise des Gedichtes auf das, was *ὑπὸ χθονὸς εὐρουδείης* oder *ὑπὸ ζόφου ἡερóεντος* oder *γαίης ἐν κενθμῶνι* ist, nicht so zu deuten (Jacoby 23), als widerspräche hier eine *simplex rudis antiqua dicendi ratio* der genaueren Jenseits-schilderung von 720 ff. Vielmehr muß man fragen, ob nicht jene Andeutungen durch diese genauere Schilderung erst erfüllt werden.

Folgende Einzelheiten sind wichtig. J. läßt die hesiodische Titanomachie abbrechen mit V. 719. Aber er setzt zugleich das Zeichen einer Lücke und fordert mit Recht (p. 23), daß von den Hekatoncheiren hier gesagt werden müsse, sie hätten unten einen Ehrenplatz als Wächter der Titanen. Aber das steht ja da, nur etwas später, und zwar in doppelter Fassung: einfach 734/5 und erweitert 814–9. Also *τοὺς μὲν* in 717 läßt in der Tat ein *τοὺς δέ* erwarten. Und dies ist in der Tat verdrängt durch die Unterweltsbeschreibung, so daß es nachher in anderer Form gebracht wird, als ursprünglich angelegt war. Aber es ist doch wohl die Frage gestattet, ja notwendig, ob die

ursprüngliche Linie, die hier verlassen wird, um die Tartarosbeschreibung einzufügen, nicht eben verlassen wurde von Hesiod. Es wäre nicht das einzige Mal, daß ein archaischer Dichter so abbiegt.

Aber J. meint auch zu verspüren, daß die Tartarosbeschreibung 720 ff. sprachlich nicht anpasse an die vorhergehenden Verse, mit denen der Titanenkampf beschlossen wird. Soll man nicht, statt den Übergang zu leugnen, richtiger sagen, daß er hart ist? Aber seit wann wäre Härte des Übergangs in archaischer Dichtung ein Argument gegen einheitlichen Ursprung? Und besonders dann, wenn man wie hier zeigen kann, daß der Dichter mit älteren, vorgeformten Versen arbeitet?

Hier ist freilich der Weg verbaut durch die von Wilamowitz aufgestellte, von J. gebilligte These, die Tartarosbeschreibung Hesiods, wie Wilamowitz meint, des ersten Fortsetzers, wie J. meint, sei das Vorbild der eng verwandten Verse am Anfang des Θ der Ilias. Ich glaube, ein einziger Vers genügt, um diese These zu widerlegen.  $\tau\acute{o}\sigma\sigma\omicron\nu \epsilon\upsilon\epsilon\rho\theta' \ \upsilon\pi\acute{o} \ \gamma\eta\varsigma \ \delta\acute{\omicron}\sigma\omicron\nu \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{o}\varsigma \ \epsilon\acute{\sigma}\tau' \ \alpha\pi\omicron \ \gamma\alpha\acute{\iota}\eta\varsigma$  Theog. 720.  $\tau\acute{o}\sigma\sigma\omicron\nu \epsilon\upsilon\epsilon\rho\theta' \ \text{'}\text{Α}\acute{\iota}\delta\epsilon\omega \ \delta\acute{\omicron}\sigma\omicron\nu \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{o}\varsigma \ \epsilon\acute{\sigma}\tau' \ \alpha\pi\omicron \ \gamma\alpha\acute{\iota}\eta\varsigma$  Θ 16. J. merkt mit Recht an: *offensione caret Homeri*  $\epsilon\upsilon\epsilon\rho\theta' \ \text{'}\text{Α}\acute{\iota}\delta\epsilon\omega$  gegenüber dem sprachlich gezwungenen (wenn auch vielleicht als Rarität gern hingenommenen)  $\upsilon\pi\acute{o} \ \gamma\eta\varsigma \ - \ \alpha\pi\omicron \ \gamma\alpha\acute{\iota}\eta\varsigma$  der Theogonie. Dann aber ist der Schluß *metho | disch* geboten: also übernimmt die Theogonie geformtes Gut, wahrscheinlich aus dem Θ, allenfalls aus einer hypothetischen Vorlage des Θ. Nun ist auch zu sehen, wie der Verfasser dieser Theogoniestelle sein Vorbild umgeformt hat. Bei Homer ist es vom Himmel bis zur Erde so weit wie vom Hades bis in den Tartaros. Da ist doch wohl Hades unter der Erdoberfläche gedacht (wie Y 61 ff.). Aber für ein genaues Nachrechnen blieb eine Ungewißheit, und diese sehen wir in der Theogonie ausgemerzt auf Kosten der formalen Schönheit. Also mit 720 setzt die Übernahme vorgeformten Stoffes ein, und man begreift die Härte des Übergangs auch genetisch. Damit aber fällt ein wichtiges Argument gegen einheitlich hesiodischen Ursprung. Wir lesen hesiodisches Gut zunächst bis 725.

Wir postulierten nach dem  $\tau\omicron\upsilon\varsigma \ \mu\acute{\epsilon}\nu$  von 717, daß die Rede auf irgendeinem Wege zu den Hekatoncheiren zurückkehren müsse. Das kann nun, nachdem der Weg des  $\tau\omicron\upsilon\varsigma \ \delta\acute{\epsilon}$  nicht eingeschlagen worden ist, weil das Raumbild dazwischentrat, nur mit  $\epsilon\upsilon\nu\theta\alpha$  ge-

schehen. Also ist echt hesiodisch entweder 729–735 oder die andere Version 811–9 (daß 807–819 eine andere Version zu 736–741 sei, diese Anmerkung Jacobys trifft nicht zu) oder aber eine dritte verlorene Fassung, die etwa beiden genannten zugrunde gelegen hätte. Ein Moment wenigstens in 811 ff. weist auf hesiodischen Ursprung: der Vers ἔνθα δὲ μαρμάρεαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός. Denn er ist fast wörtlich aus derselben Stelle des Θ entlehnt wie die Verse 720/1, deren hesiodischer Ursprung oben begründet wurde. —

Zum Schluß etwas Allgemeines. Der überlieferte Text der Theogonie fügt in ein genealogisches Gerüst mannigfache Bestandteile ein: lange Erzählungsstücke, Momente eines Weltbildes (Himmel, Erde, Tartaros), die τιμαί der Götter im neuen Staat, Hymnisches (Aphrodite, Hekate), Gnomisches (über die Weiber 603 ff.). In Jacobys Rekonstruktionsversuch ist von aller dieser Buntheit möglichst viel beseitigt und übriggeblieben im wesentlichen ein genealogisches Gerüst mit den unvermeidlichsten epischen Erweiterungen. Die *structura simplex et antiqua*, die *pellucida totius carminis designatio* wiederzufinden ist ausgesprochenermaßen (p. 19. 88) das Anliegen des Herausgebers. Ein ganz bestimmter „Vorgriff“ wird in dieser Gleichung von „alt“ und „einfach“ sichtbar. Demgegenüber verweise ich darauf, daß sich die *ποικιλία* als Grundcharakter des Archaischen immer deutlicher herausstellt. (Vgl. Hermes 48, 558 ff.<sup>13</sup>, Hermann Fränkel, NGG. 1924, 111 ff.<sup>14</sup>, und wieder meinen Vortrag „Vorklassisch und Nachklassisch“ in dem Sammelband: „Das Problem des Klassischen und die Antike“, herausgegeben von W. Jaeger, Leipzig und Berlin, 1931, 33 ff.) Die Theogonie, wie sie uns vorliegt und im wesentlichen schon dem Aischylos und Pindar vorlag, ist ein Gedicht mit jener Buntheit der Stoffe, jener Mannigfaltigkeit der Stilisierung, jener Raschheit und Härte der Übergänge, die wir aus den Erga und anderer archaischer Dichtung kennen. Gewiß läßt gerade archaische Dichtung weit leichter Erweiterungen zu als klassische. Aber die grundsätzliche Frage muß

<sup>13</sup> Unten S. 223.

<sup>14</sup> Jetzt in: H. Fränkel, Wege und Formen frühgriechischen Denkens, München <sup>2</sup>1960, 82 ff.

lauten: hat die Theogonie diesen Charakter des archaisch Bunten wirklich erst durch solche Erweiterungen bekommen? Der Verstand sagt: warum nicht? Und was kann der konstruierende Verstand nicht alles für möglich halten? Die Anschauung sagt: eine solche knappe genealogische Konstruktion ist viel zu gradlinig, ermangelt viel zu sehr der Verschlungenheit und Buntheit, als daß sie um 700 denkbar wäre. So ist es letztlich mein Stilgefühl, aus dem heraus ich die Möglichkeit der von J. rekonstruierten Theogonie bezweifle. Ist sie wirklich der echte Hesiod und nicht vielleicht nur eben *eine* Bahn in seinem vielverschlungenen Denken und Dichten?

Vieles von dem, was in dieser neuen Hesiodausgabe steht, wird sich vermutlich als Irrtum erweisen. Aber die Wissenschaft braucht so fruchtbare Irrtümer. Und die künftige *ricerca del vero Esiodo* wird mit dieser wahrhaft belebenden Ausgabe rechnen müssen.



Aus: Philologus 89, 1934, S. 397—415. Jetzt auch in *Antike und alter Orient*. <sup>2</sup>1959.  
Mit Genehmigung des Verlages Koehler & Amelang, Leipzig.  
Dem Nachdruck liegt die Erstfassung zugrunde.

## HESIODS WERKE UND TAGE UND DAS ALTE MORGENLAND

Von FRANZ DORNSEIFF

Aus dem *Faß der Pandora* fahren alle Übel hinaus über die Erde, nur die Hoffnung bleibt dicht unter dem schnell geschlossenen Deckel sitzen, Erga 97. Daß dieser Zug in der Geschichte eine poetische Erfindung von Hesiod selbst ist, hat Herm. Fränkel<sup>1</sup> erkannt und damit eine Schönheit des Dichters Hesiod endlich gewürdigt. Das Wesen der Hoffnung ist, daß sie Wirklichkeit werden will, ohne dazu imstande zu sein. Sie sitzt unter dem Deckel, weil sie herausfahren will. Dann würde sie Wirklichkeit werden wie die Krankheiten, denen das Herausfahren geglückt ist. Die mythoide Personifikation hat also hier den Zweck, den seelischen Zustand des hoffenden Menschen symbolisch-allegorisch abzubilden. In derselben Weise ist es zu verstehen, daß Zeus die Leiden stumm gemacht hat, Vers 104. Das erklärt Fränkel nicht ganz so gut, obwohl er auf der richtigen Fährte ist. Auch da liegt Allegorie des Seelischen im leidenden Menschen vor. Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt . . . das ist der Sinn, gewiß auch sehr dichterisch. Ich bin erfreut, daß Fränkel damit zu meiner<sup>2</sup> Deutung der *Metis in der Theogonie* 886—900 eine schlagende Parallele beigebracht hat. Die ganze Metisfigur ist ebenfalls eine von Hesiod erfundene Allegorie des Seelischen im neuen jungen Weltregenten Zeus. Er hat die Klugheit verschluckt, nun hat er sie in sich, und sie wird ihn immer beraten können. Inwiefern die Geschichte so verstanden in dem unteilbaren Ganzen der Theogonie festsetzt, bitte ich in meinem Buch a. O. nachzulesen.

<sup>1</sup> Festschrift für Rich. Reitzenstein, Leipzig 1931, 17 ff. [= H. Fränkel, *Wege und Formen*, München <sup>2</sup>1960, 329 ff.].

<sup>2</sup> Die archaische Mythenerzählung, Berlin 1933, 20.

Hier zeigt sich wieder einmal, daß man die Götter- und Heroenerzählungen, die bei den griechischen Dichtern zu lesen sind, nicht folkloristisch massiv als „Sagen“ nehmen soll. Selbst wenn ursprünglich dergleichen ortsgebundenes Volksgut dahintersteckt, ist es von den Dichtern umgebildet<sup>3</sup>. Aber es handelt sich kaum jemals um diese einfachste Sphäre. Daß Hesiod alte Ge | schichten ziemlich selbständig umbildet, hätte man schon immer sehen können aus der Art, wie er die ihm vorliegende Reihe von Metallen der Weltalter durchkreuzt durch die Zweiteilung: früher Heroen, jetzt Menschen. Daß diese Geschichte von den Metallzeitaltern aus dem Orient stammt, hat Reitzenstein<sup>4</sup> sonnenklar nachgewiesen. Die 30 000 Dämonen in der Luft hätten das schon vorher lehren sollen; gesagt hatte man schon längst, daß das indisch ist.

Das *Prooemium* lehrt in einem erlesen geformten Gebet eine Gottesanschauung, die gar nicht griechischen Durchschnitt zeigt, sondern einen Glauben an den allgegenwärtigen Himmelsgott<sup>5</sup>.

Wilamowitz hat überzeugend ausgeführt<sup>6</sup>, daß der *Prozeß des Hesiod* mit *Perses* weit zurückliegt und damit die allzu realistische Vorstellung beseitigt, daß die — selbstverständlich zu diesem Zweck herauszuschneidenden — vom Prozeß redenden Teile die öffentliche

<sup>3</sup> Arch. f. Rel.Wiss. 29/1931, 204.

<sup>4</sup> Vorträge Warburg 1924—25, 3 ff. [unten S. 523]. Studien zum antiken Synkretismus, Studien Warburg 7/1926, 56 ff. Es ist aufs äußerste zu bedauern, daß Wilamowitz in seiner Abneigung gegen den Nachweis orientalischer Züge S. 141 seines Hesiodkommentars die Reitzensteinschen Darlegungen in der Richtung aufgefaßt hat, als gehe es wieder zur „orientalischen Urweisheit“ im Stil des 18. Jahrhunderts. Denn dergleichen ermutigt andere, ohne Gegenargumente alles für Unsinn zu erklären, was die selbstgenugsame Ruhe ihres Fachvertretens stören könnte. Die Gewohnheit, für die griechische Frühzeit die jahrtausendalte Literatur des Orients als unwirksam zu behandeln, entspricht genau der Neigung vieler Neuphilologen und Germanisten, an der Nachwirkung der Antike vorbeizugehen. Es hebt das Zuständigkeitsbewußtsein des Spezialisten, der in der Beschränkung den Meister zeigt, und spart viel Arbeit. Über das Ignorieren des Orients hat G. Jacob-Kiel oft Erquickendes gesagt.

<sup>5</sup> Hommel, ZATW 6/1929, 110 ff.

<sup>6</sup> Hesiods Erga, Berlin 1928, 133 ff.

Meinung Boiotiens für Hesiod bearbeiten sollten. Ich glaube, man muß noch einen Schritt weitergehen, auch als Harder<sup>7</sup>, denn auch so bleiben noch Unklarheiten. Vers 35 lautet ἀλλ' αὖθι διακρινώμεθα νεῖκος. Das heißt nicht: wir wollen uns vergleichen, sondern: ich will nochmals klagen. Das Urteil ist also gefällt zugunsten des Perses. Daß man damals in Thespiai in Boiotien vom Landgericht an das Oberlandesgericht Berufung einlegen konnte, wird niemand glauben. Aber selbst wenn: von einer Neuaufrollung des Falles vor andern Richtern ist nicht die Rede. Das wird also mindestens fallengelassen. Es wird bloß noch angedeutet (267 ff.), beim nächsten Mal müsse gerechter | geurteilt werden. Nimmt man also die Dinge real<sup>8</sup>, so wünscht Hesiod eine Richterschaft, die ein Urteil zurücknimmt und damit zugibt, beim ersten Male bestochen gewesen zu sein. Nicht sehr wahrscheinlich. Dazu kommt noch, daß der begünstigte Gewinner des Landgutes Perses nicht als beatus possidens erscheint, sondern als ein hochmütiger notleidender Junker, der sich zum Ackerbau für zu gut hält. Soll man also zwischen den Zeilen lesen, er habe inzwischen seinen ganzen Landbesitz durchgebracht oder verkommen lassen? Dann läge jedenfalls der Prozeß schon lange zurück. Was will aber dann Hesiod noch erreichen? Nun, die Richter sollen in sich gehen, Perses soll fleißig werden, d. h. jeder soll sein Lehrgedicht mit Nutzen lesen. Denn von Vers 342 ab kommt ein gnomisches Lehrgedicht, 383 ff. über den Ackerbau und was sonst damit zusammenhängt. Also: Richter und Perses sind Adressaten, die nur als herausgegriffene Muster von Lesern, wie Hesiod sie sich wünscht, Bedeutung haben. Es dürfte klar sein, daß die ganze Einleitung Form ist, um ein Lehrgedicht lebendiger zu machen, um eine captatio benevolentiae beim sonst vielleicht Langeweile erwartenden Leser zu erzielen. Es ist möglich, daß Hesiod einmal eine ähnliche Sache irgendwann vor Gericht gehabt hat. Für unser Gedicht spielt dieser Prozeß jedenfalls nur dieselbe Rolle wie etwaige reale Liebeserlebnisse der römischen Elegiker für ihre Elegien, die ja zweifellos anzunehmen

<sup>7</sup> DLZ 1931, 497 f. [= R. Harder, Kleine Schriften, München 1960, 173 f.].

<sup>8</sup> Wilamowitz, a. O. 144.

sind. Aber im Einzelfall bringt jeder naive Realismus des Erklärers unmögliche Schiefheiten herein. Auch bei Isokrates περί ἀντιδόσεως liegt alles schon zurück.

Daß der Gesamtaufbau der Erga schon im 6. Jahrhundert als Ergebnis planmäßiger Kunst eines Autors betrachtet wurde, zeigt das genaue Gegenstück, das Elegienbuch des *Theognis*. Ich bediene mich darüber der Worte W. Jaegers<sup>9</sup>: „Wie bei Hesiod die Arbeitsethik des Bauern mit ihren allgemeinen Lehren aus dem aktuellen Erlebnis des Streits zwischen dem Dichter und seinem Bruder Perseus um Mein und Dein, also ebenfalls um die Gerechtigkeit erwächst, so entspringt die Adelslehre des Theognis seinem geistigen Kampf gegen die soziale Revolution. Die Anklage wegen Beugung des Rechts erfüllt den ersten Teil bei Hesiod wie bei Theognis. Er ist bei beiden in mehreren größeren Gedankengängen entwickelt. Die Parallele ist schlagend auch für den zweiten Teil des Theognisbuches, der mit seinen kurzen Sprüchen der Spruchweisheit der Erga nachgebildet ist.“

Daß man einen realen oder fingierten Fall aus dem eigenen Leben benutzt, um Leben in eine literarische Unternehmung zu bringen, finden wir ungefähr gleichzeitig am östlichen Mittelmeer beim Propheten *Hosea* in dem Bericht über seine ihm von Jahwe anbefohlene Ehe mit einer Hetäre. Auch dieser Fall, bei dem man zunächst nicht sicher ist, ob Wirklichkeit oder Fiktion vorliegt, hat bei den Erklärern entsprechende Schwierigkeiten gemacht. Denn auch Hosea läßt den Gegenstand fallen, ohne daß man erfährt, was daraus geworden ist. Es liegt dieselbe literarische Gepflogenheit zugrunde. Wie kühn die alttestamentlichen Schriftsteller in dem Streben waren, an den Anfang ihrer Schriften eine wirksame Verlockung zum Weiterlesen zu stellen, zeigt am unbedenklichsten das 2. Buch der Könige, am großartigsten der *Pentateuch*, wo die Einleitung zu dem lehrhaft pädagogischen Hauptteil, den Gesetzesbestimmungen, bis tief in die Exodos reicht<sup>10</sup>. Es zeigt sich also, daß man die Einleitung der Theogonie mit ihrer Berufungsvision

<sup>9</sup> Paideia, Berlin und Leipzig 1934, 263.

<sup>10</sup> Dornseiff, ZATW 11/1934, 57 ff. [= Antike und alter Orient, Leipzig 1959, 205].

mit Recht neben die gleichzeitigen Berufungsvisionen der alttestamentlichen Propheten gestellt hat. Allerdings hätte man sich auf das Feststellen des gemeinsamen Motives beschränken sollen, anstatt den Hesiod zu einem boiotischen erweckten Amos von Thekoa zu machen. Alles ist viel literarischer zu nehmen. Hesiod ist ein sehr vielseitig gebildeter Rhapsode. Der *Typhonkampf* ist altorientalistisch<sup>11</sup>; die *Pandorageschichte* ist die gleiche Geschichte, die im AT als Evageschichte erscheint<sup>12</sup>, *Prometheus* als ein Urmensch, der wegen eines Ungehorsams bestraft wird, ist von der Gestalt, die dort Adam heißt, schwer zu trennen<sup>13</sup>; die *Zeitalterfolge* nach Metallen von Reitzenstein als orientalistisch erwiesen. Daß zwei Geschichten zur Begründung des jetzigen Weltzustandes nebeneinander zur Auswahl stehen, und daß diese Geschichten sich zum Teil gegenseitig ausschließen, findet sich genauso am Anfang der Genesis mit der Sechstageschöpfung und der Paradiesgeschichte. Und in gewissem Sinn auch in den Kriegsschuldgeschichten bei Herodot am Anfang seines Werkes<sup>14</sup>.

Nun tritt die Einleitung der Erga ebenso neben Hosea und anderes gleich zu Nennendes. Immer wieder zeigt es sich, daß man in der älteren griechischen Literatur mit einem starken altvorderasiatischen Stratum zu rechnen hat, einer langen und großen literarischen Tradition, von der sowohl die Griechen wie die Israeliten abhängen. Die alttestamentliche Wissenschaft trägt dem schon lange Rechnung durch reichliche Beiziehung des alten Orients zur Erklärung ihrer Texte. Bei uns wird die Politik der splendid isolation bevorzugt.

Es liegt also so, daß zur Belebung einer paränetischen Sammlung eine bunte, lebendige Einleitung gebracht wird. Ein weiterer Fall in der nächsten Nähe sind die Χείρωνος ὑποθήκαι. Auch hier eine Spruchsammlung, die in der Einleitung dem halbtierischen Helden-

<sup>11</sup> Die archaische Mythen erzählung 25 ff. Jahrb. arch. Institut 48/1933, 753 ff. [= Antike und alter Orient<sup>2</sup> 409 ff.]. Honigmann RE Syria IV A/1931, 1576 f.

<sup>12</sup> Wie ich ZATW 11/1934, 64 [= Antike und alter Orient<sup>2</sup> 213 f.] gezeigt habe.

<sup>13</sup> W. Headlam, Class. Quarterly 28/1934, 63 ff.

<sup>14</sup> Dornseiff, ZATW 11/1934, 64.



erzieher, dem klugen Kentauren, in den Mund gelegt wird. Den größten Fall haben wir am *Pentateuch*, wo ein ganzes Gesetzbuch dadurch zur reizvollen Lektüre gemacht wird, daß zunächst eine Weltchronik die Ereignisse bis zu dem Punkte führt, wo diese Gesetze von Gott in eindruckvollsten Epiphanien dem νομοθέτης Mose übermittelt wurden, und am Schluß kommen sie nochmals, etwas variiert, als dessen Abschiedsreden. Und das ganze hesiodische Lehrgedicht ebenso wie den Theognis kann von der altorientalischen Weisheitssprachliteratur nur trennen, wer nicht sehen will<sup>15</sup>.

Für den Gesamtaufbau der Werke von Hesiod und Theognis möchte ich nachdrücklich darauf hinweisen, daß die von Jaeger betonte Eigentümlichkeit, daß bei beiden erst im zweiten Teil die vielen kurzen Sprüche stehen, sich ebenso in den *Sprüchen Salomos* findet. Im ersten Teil, Kap. 1–9, stehen auch bei Salomo größere Stücke lobpreisender, allegorischer oder darstellender Art. Mir scheint, dies alles ist nicht ohne Beziehungen zueinander. Diese Beziehungen finden in beiderseitiger Fortsetzung und Spiegelung! älterorientalischer literarischer Tradition ihre naheliegende und erschöpfende Erklärung. Vor allem schützen sich so die gut überlieferten Werke gegen Zerschneidung. Schlagend dasselbe zeigt schon die babylonische (oder assyrische) *Ahikarschrift*. Auch hier haben wir eine Spruchsammlung, die als Einleitung und Rahmen eine sehr unterhaltende Geschichte zeigt. Sie dient, wie von niemandem bezweifelt wird, ausschließlich der Motivierung der nachfolgenden Sammlung passender Sprüche. Ahikar erntet von seinem mit vielen Lehrsprüchen belehrten Stiefsohn schlimmsten Undank für seine Wohltaten. Dafür muß der in einem zweiten Teil auch noch Reihen von Rügesprüchen zu seiner Besserung anhören. Spätere Belege bieten Tobias und Aristeeasbrief. Die Berührungen zwischen dem Ahikar und Salomo sind offenkundig<sup>16</sup>, ebenso die zwi-

<sup>15</sup> Ich glaube nicht, daß die das Griechische völlig isolierende Behandlung der Gnomik durch Wilamowitz, *Geschichte der griechischen Sprache*, Berlin 1928, 21 f. den Dingen ganz gerecht wird.

<sup>16</sup> F. Stummer, *Der kritische Wert der Ahikartexte. Alttestamentl. Abhandlungen*. Münster 1914.

schen *Amenemope* und Salomo 22, 17 bis 23, 11<sup>17</sup>. Dazu treten nun mindestens ebenso nahe zwischen Hesiod und Salomo. Die oben geminderte Aktualität des Bruders Perses wird weiter gemindert, wenn man sich vergegenwärtigt, daß auch bei Salomon die Sprüche alle an einen bestimmten Menschen gerichtet sind, der belehrt werden soll, ebenso bei Ahikar. Bei Ahikar und Salomo ist es der „Sohn“. Bei Theognis ist es Kyrnos. Bei Hesiod ist es ein mißratener Bruder, der dem Verfasser übel mitgespielt hat, wie der mißratene Sohn dem Ahikar. Ähnliche Formen noch bei Parmenides, Empedokles. Wir haben also in dieser ὑποθήκαι-Form<sup>18</sup> einen festen altorientalischen Zug dieser Weisheitsliteratur zu erblicken. Ähnlichkeiten hat schon kein Geringerer als Friedrich Hölderlin angemerkt, der 1790 ein Magisterspecimen geschrieben hat „Parallele zwischen Salomos Sprichwörtern und Hesiods Werken und Tagen“<sup>19</sup>, in der nicht nur leuchtend wahre Worte über die Freiheit der alten Sittenlehre von Sektengeist und anderes Lesenswerte stehen, sondern auch einige Beobachtungen, die weiter führen, als man damals sehen konnte. Neuerdings hat aber hier S. Spinner<sup>20</sup> eine schöne Entdeckung gemacht. Es handelt sich um den Anhang der Sprüche Salomos 24, 23–34, der sich durch den unmittelbar folgenden Einführungsvers 25, 1 datiert. Denn wenn dieser lautet: „Auch dies sind Sprüche Salomos, welche zusammengestellt haben die Männer Hiskias, des Königs von Juda“, so ist das Vorhergehende schon älter als die Hiskiazeit, nämlich etwa 720.

<sup>17</sup> H. Gressmann, *Israels Spruchweisheit*. Berlin 1925, 36 ff. P. Humbert u. Weisheit, RGG V<sup>2</sup>, Tübingen 1931, 1808 f.

<sup>18</sup> P. Friedländer, *Hermes* 48/1913, 558 ff. [unten S. 223].

<sup>19</sup> Werke Bd. 5, 12–27 Zinkernagel, Inselverlag 1926; Bd. 5, 185 ff. Pigenot-Seebass, Propyläen 1923.

<sup>20</sup> Herkunft, Entstehung und antike Umwelt des hebräischen Volkes. Wien 1933, S. 408–415. — Das Buch von Spinner ist nur für solche Leser geeignet, die aus vielem Kühnen das wichtige Richtige heraussuchen können, also nicht für jedermann. Aber wer nur Bücher von Verfassern lesen kann, die in seinem eigenen Fach Examen bestanden haben, und deren Gesamtanschauung er teilt, verzichtet auf viele Wissensquellen. Es stehen noch mehr bedeutsame Beobachtungen darin.

Aber niemand gibt etwas auf diese kostbare Zeitangabe. Es ist ja nur ein armer κολοφών. Mit Unrecht. Der eingewurzelten Meinung, daß aus sogenannten sprachgeschichtlichen Gründen, „Aramäismen“, auffälliger Syntax u. dgl. in einheitlich überlieferten Werken, zumal wenn wir nichts sicher Gleichzeitiges zur Kontrolle haben, zeitliche Schichtenteilungen und Textzerschneidungen begründet werden könnten, ist stärkstes Mißtrauen entgegenzusetzen. Wo ein solches Mißtrauen nicht besteht, muß es geweckt werden. Wenn es bei den alttestamentlichen Datierungen so bestellt ist wie bei uns klassischen Philologen, so kann man darüber zur Tagesordnung übergehen. Was besagen die „Attizismen“ bei Homer und die dadurch erregte Verwirrung? Daß wir die Dialektmischung der Literatursprache, die Möglichkeiten der homerischen Kunstsprache nur unzulänglich und die des damaligen täglichen Sprechens überhaupt nicht kennen. Weiter folgt daraus nichts. Was aber folgert man alles daraus und aus noch geringfügigeren Auffälligkeiten? Man sehe z. B., was sich bei Wackernagel<sup>21</sup> aus dem Fall ἀνδραπόδεσσι H 475 ergibt. Die Möglichkeit, daß man es hier mit einem Augenblickswortspiel zu tun haben könnte, das aber natürlich zu einer gewissen Zeit auch eine landesübliche Verquatschung gewesen sein kann, zieht W. überhaupt nicht in Betracht. Folgerungen, die sich aus dergleichen für die Homerfrage ergeben, mag dieser große Gelehrte nicht aussprechen. Aber die angeblich aufs neue bewiesene Homerzerschneidung liegt wie ein Alpdruck über dem ganzen Buch, dessen sprachbeobachten | der und sprachgeschichtlicher Reichtum dadurch natürlich nicht gemindert wird. Vorgefaßte Meinungen über das, was sprachgeschichtlich möglich ist, sind nie und nimmer ein Mittel, inhaltlich einwandfreie Texte zu verdächtigen, überlieferte Daten aus der Welt zu schaffen (wie z. B. das wertvolle bei Diog. Laert. 1, 57 über die Verordnung des Solon über den Homertext). Nun die Spinnersche Beobachtung:

24, 23 *Auch diese Sprüche sind von Weisen.*

*Parteilichkeit im Gericht ist ein übel Ding.*

24 *Wer zum Schuldigen spricht: „Du hast Recht!“  
den verwünschen Völker, verfluchen Nationen.*

<sup>21</sup> Sprachliche Untersuchungen zu Homer. Glotta 7/1915, 314 ff.

25 *Denen aber, welche nach Gebühr strafen, geht es wohl,  
und über sie kommt Segen und Glück.*

26 *Die Lippen küßt,  
wer eine richtige Antwort gibt.*

Vgl. Sal. 22, 22–23; 2. Mos. 23, 6; 3. Mos. 19, 15; 5. Mos. 16, 19–20. Das ist in Kürze der Inhalt von Hesiods Erga 219–273. An die Mahnungen zu Gerechtigkeit schließt sich bei Hesiod 383 ff. die Mahnung zum Landbau. Ebenso folgt bei Salomo:

27 *Richte draußen dein Geschäft aus  
und mache dir's auf dem Felde zurecht;  
danach magst du ...  
und dein Haus bauen*<sup>22</sup>.

Ganz genau entspricht hier der Einzelvers:

405 οἶκον μὲν πρώτιστα γυναῖκά τε βοῦν τ' ἀροτῆρα.

28 *Sei nicht ohne Ursache Zeuge wider deinen Nächsten;  
denn möchtest du wohl Betörung mit deinen Lippen anrichten?*

Vgl. Sal. 19, 5.

29 *Sprich nicht: „Wie er mir getan, so will ich ihm wieder tun;  
ich will dem Manne nach seinem Tun vergelten!“*

Vgl. Sal. 20, 22. Dem entspricht bei Hesiod genau, in Gedanken und Reihenfolge:

709 μηδὲ ψεύδεσθαι γλώσσης χάριν· εἰ δέ σέ γ' ἄρχῃ  
710 ἢ τι ἔπος εἰπὼν ἀποθύμιον ἦε καὶ ἔρξας,  
711 δις τόσα τείνυσθαι μεμνημένος. |

Bei Salomon folgt dann noch der Schluß:

30 *Am Acker eines faulen Mannes ging ich vorüber  
und am Weinberg eines unverständigen Menschen.*

31 *Da fand sich: er war ganz in Nesseln aufgegangen,  
seine Oberfläche war mit Unkraut bedeckt,  
und seine Steinmauer war eingerissen.*

32 *Ich aber schaute, richtete meinen Sinn darauf,  
sah hin, entnahm mir daraus eine Warnung:*

<sup>22</sup> Die Herausgeber der Salomosprüche haben hier ein „Weib nehmen“ einsetzen wollen, da etwas ausgefallen ist. Bei Hesiod steht es . . .

- 33 *Ja, noch ein wenig Schlaf, ein wenig Schlummer,  
noch ein wenig die Hände ineinandergeschlagen, um zu ruhen,*  
34 *so kommt wie ein Landstreicher die Armut über dich,  
und der Mangel wie ein gewappneter Mann.*

Die beiden letzten Zeilen<sup>23</sup> erinnern in ihren eindrucksvollen Vergleichen an die Personifikationen, wie sie Hesiod und die griechische Dichtung überhaupt liebt. Nur das Wie des Vergleichs ist noch nicht weggefallen.

Also gerade die positive Bewertung der Arbeit, die europäische Arbeitsethik, ist nicht eine Erfindung Hesiods, sondern kommt aus altvorderasiatischer Paränetik, die im 8. Jahrhundert auch bei den Israeliten greifbar ist.

Mit der Spinnerschen Bemerkung ist die Sache nicht erschöpft. Unmittelbar vorher geht bei Hesiod das *Lob der guten Ehefrau* und die Warnung vor der schlechten, die nicht aus der Nachbar-

<sup>23</sup> Sie kommen gleichlautend vor in dem Ameisenspruch Sal. 6, 10–11. Es sei nebenbei bemerkt, daß solche Wiederholungen den Hesiod- und Homerleser anheimeln. Die Ameise wird als Vorbild der Emsigkeit hingestellt. Nun wird die Ameise Erga 778 einfach mit der Kenning ἰδρίς bezeichnet (Spinner 408). Diese adjektiven Tierbezeichnungen, wie ἀνόστεος, ἄτριχος, καρταίπους, κερδῶ, φερέοικος — auch das spätantike ἀνθόλουψ 'Blumenaue, Antilope' gehört dazu —, die die eigentliche substantivische durch eine in ihrer Durchsichtigkeit frischere ersetzen, sind in der griechischen Poesie bald abgekommen. Sie sind ein stilistisches (vgl. Dornseiff, Pindars Stil 32) Phänomen, das in der Sprache einige Spuren zurückgelassen hat (ἄλογον, πρόβατον). Die englisch-religionsgeschichtliche Erklärung aus der Scheu, die Tiere beim Namen zu nennen (Cook, Class. Rev. 8/1894, 381 ff. JHSt 14/1894, 157, Rose ebda. 43/1929, 125) ist unmöglich, weil auch für andere Sachgebiete dasselbe vorliegt: εὐφρόνη 'Nacht', πλειών 'Jahr', γλαυκή 'Meer', πέντοζος 'Hand'. Wilamowitz, Hesiods Erga S. 151 verweist noch auf die Orakelpoesie. Die hat natürlich für alles Umnennen Verwendung. In der Skaldenpoesie ist es Manier, in der Gaunersprache ebenfalls durchgängig: Greifling 'Handschuh', Blauhose 'Pflaume', Trittling 'Schuh'. Homer hat im Anschluß an Hesiod theog. 197, 272, 617 f. seine „Göttersprache“ erfunden (vgl. Schwenn, Die Theogonie des Hesiodos, Heidelberg 1934, 79 f.) und den Göttern solche durchsichtigen Kenningar zugeschrieben.



schaft geholt wurde. Diesem Teil entspricht bei Salomo Kap. 5–7. Darin sind nun wiederum, was Spinner noch nicht gesehen hat, sehr enge Berührungen. Den Anweisungen der Verse 695–697 über das Heiratsalter entspricht nur ganz kurz 5, 18 „*daß du Freude habest vom Weibe deiner Jugend*“. Dagegen erscheint der Gedanke von Erga 701 μή γείτοσι χάσματα γήμης bei Salomo breit 5, 15–17

- 5, 15 *Trinke Wasser aus deiner Zisterne,  
und was aus deinem Brunnen hervorquillt.*  
16 *Sollen deine Quellen nach außen überfließen,  
deine Wasserbäche auf die freien Plätze?*  
17 *Dir allein müssen sie gehören und  
nicht Fremden neben dir.*

Nun aber halte man nebeneinander folgende Zeilen aus Hesiod:

- 700 τὴν δὲ μάλιστα γαμεῖν, ἢ τις σέθεν ἐγγύθι ναίει,  
703 τῆς ἀγαθῆς, τῆς δ' αὖτε κακῆς οὐ ὅλιγον ἄλλο,  
704 δειπνολόχης· ἢ τ' ἄνδρα καὶ ἱφθιμόν περ ἑόντα  
705 εὔει ἄτερ δαλοῖο καὶ ὦμῳ γήραϊ δῶκεν.  
706 εὖ δ' ὅπιν ἀθανάτων μακάρων πεφυλαγμένος εἶναι.

Und aus Salomo Kap. 5:

- 20 *Warum aber, mein Sohn, wolltest du durch eine Fremde in  
Taumel geraten?*  
10 *Daß sich nicht Fremde von deinem Vermögen sättigen,  
und der Ertrag deiner Mühen nicht in das Haus eines Aus-  
wärtigen komme*  
11 *und du zuletzt stöhnen müssest,  
wenn dir Leib und Fleisch hinschwinden,*  
12 *und sprechen müssest: Ach, daß ich Zucht gehaßt habe  
und mein Herz die Rüge verschmäht hat!*

Ich halte bei Hesiod eine unmittelbare Kenntniss der Salomo-  
sprüche nicht für wahrscheinlich. Wohl aber scheint es mir auf der  
Hand zu liegen, daß auch hier eine Beziehung zwischen beiden  
da ist. Sie wird dieselbe sein, die auch die Reihen von Überein-  
stimmungen zwischen Homer und den Samuelbüchern erklärt<sup>24</sup>. |

<sup>24</sup> Sie sind seit Jahrzehnten von P. Jensen gezeigt, aber zu schmal er-  
klärt. Das Gilgameschepos in der Weltliteratur Bd. 2, Marburg 1928,

Griechische und israelitische Literatur reflektieren unabhängig voneinander altvorderasiatische literarische Tradition. Hier spiegeln sie gnomische Literatur, die für sie beide Voraussetzung ist. Spinner, der „Hesiod“ für eine Dichterschule hält, meint, daß boiotische Rhapsoden die Salomostelle 24, 23 ff. durch Einschübe erweitert und zu der uns vorliegenden Form der Erga ausgestaltet hätten. Aber das Verhältnis in bezug auf Ausführlichkeit liegt in einem andern Fall, auf den ich hinweisen möchte, gerade umgekehrt. Hesiod trägt das *Bild von den zwei ungleichen Wegen* der Arete und der Minderwertigkeit ziemlich kurz vor 287–292, in den Sprüchen Salomos dagegen füllt es ein ganzes Kapitel (8). Da ist in ausführlicher Personifikation geschildert, wie *Frau Weisheit und Frau Torheit* jede auf einer Anhöhe vor den Toren der Stadt ihr Haus haben und die Menschen dorthin locken. Etwas Ähnliches scheint mir durchzuschimmern in der personifizierenden Gegenüberstellung der beiden Erides am Anfang der Erga. Hölderlin hat auch mit Recht auf V. 256–262 hingewiesen, wo die Gerechtigkeit (δικη) als ein Mädchen geschildert wird, das als Aufpasserin arbeitet und sich, wenn ihm etwas Unrechtes geschieht, sofort (αὐτίκα) neben seinen Vater Zeus hinsetzt und es ihm meldet. So ist auch Sal. 8, 30 die Gescheitheit ein kleines Mädchen, das um seinen göttlichen Vater herumspielt. Bei Hesiod ist noch die Denunziationsneigung des verzogenen Lieblingskindes (Joseph!) hinzugekommen. Vor allem aber ist *Prodikos* von Keos mit seiner *Heraklesallegorie* natürlich von diesem Kapitel nicht zu trennen. Das Kap. 8 ist bekanntlich auch für andere Zusammenhänge hochwichtig. Die Einleitung des Johannesevangeliums über den bei der Welterschaffung mittätigen Logos gibt sich als Ausgestaltung dieses Kapitels<sup>25</sup>. Es | dürfte sehr

bringt diese hochwichtigen Beobachtungen über reihenweise Gleichheit der epischen Situationen (nicht nur hier) auf beiden Seiten in ausführlicher Darlegung. Das Buch hat aber die hohe Ehre, eines der totgeschwiegensten zu sein.

<sup>25</sup> Bultmann, *Eucharisterion* für Gunkel, Göttingen 1923, II 1 ff. An der Wichtigkeit dieses Hinweises wird nichts dadurch geändert, daß in den zahlreichen Behandlungen dieses Logosprologes die Verse 22–31 dieses Kapitels höchst selten genannt werden. — Über die Weisheitshypostase

berühmt gewesen sein. Auch in formaler Beziehung ist eine so ausführliche Prosopopöie am Beginn eines literarischen Werkes nicht gleichgültig. Die Chorlyrik liebt das am Gedichtanfang, so Pindar am Epinikienanfang.

Eine große dualistische Personifikation des ethischen Entweder–Oder, die altorientalisch und griechisch da ist, wird wohl jeder ohne Besinnen als ursprünglich orientalisch erklären. Bemerkenswert scheint, daß das Äußere von Frau Tugend und Frau Laster nur im Griechischen erwähnt und geschildert ist. Ich widerstehe aber bis auf weiteres der naheliegenden Vermutung, daß darin eine Zutat des Griechen zu erblicken ist. Denn es wäre auch möglich, daß das vorher altvorderasiatisch auch schon da war, aber in den Sprüchen Salomos wegen des allzu polytheistisch mythischen Beigeschmacks weggelassen worden ist. Bei der idyllischen Szene der Weisheit in Kap. 8, 30 ist freilich die Gefahr stark gestreift. Erfunden hat die Personifikationen kaum der Israelit.

Gegen die umgekehrte Auffassung, daß nämlich der Zusammensteller des hier ausgeschriebenen kleinen Anhangs zu den Salomosprüchen eine Art Inhaltsangabe des Hesiod geben will, würde

Bousset-Gressmann, *Religion des Judentums*<sup>3</sup> 1926, 343 ff., über das Zweigegebild: A. Dieterich-Wünsch, *Nekyia*<sup>2</sup>, Leipzig-Berlin 1913, 191. A. Seeburg, *Die beiden Wege und das Aposteldekret*, Leipzig 1906. — Die *Didache des Judentums und der Urchristenheit*, Leipzig 1908.

Halten nach allem hier Gesagten die Axiome noch Stich, wonach das Spruchbuch nicht von König Salomo (um 950) verfaßt sein darf? Wo wir die Nachricht haben 1. Kön. 5, 12, daß David 3000 maschale geredet, also doch wohl verfaßt und vorgetragen habe; wo er im ganzen Orient als der Weise und Zauberer fortlebt: sollte das nicht eine literarische Tätigkeit für ihn glaublich machen? Auch Demokrit, Vergil und Papst Gerbert Silvester sind durch literarische Tätigkeit zu ihrem Ruhm als Zauberer gekommen. Wenn in dem auf uns gekommenen Sprüchebuch keine Tier- und Pflanzenfabeln vorkommen, die 1. Kön. 5, 13 als Werke Salomos nennt: darf er nicht mehr vorgetragen und verfaßt haben, als wir noch besitzen? Für älteren Ansatz der Eingangskapitel ist jetzt auch W. Baumgartner, *Theol. Rundschau* 5/1933, 279 ff. zu haben. Und die „Israelitisierung und Jahwisierung“ des Stoffes (Fichtner) ist in der Schrift doch wirklich noch schwach.

sprechen, daß der oben gekennzeichnete V. 24, 34 keine nachgriechische, also hellenistische Art der Personifikation zu zeigen scheint, sondern das Gegenteil. Sonst wäre nicht „wie“ gesagt.

Es ergibt sich also: Dinge wie der Persesprozeß, die Berufungsvision in der Theogonie sind alle viel literarisierter, als es der hier heute noch herrschende naive Realismus der Erklärung wahrhaben will. Für die ältere griechische Dichtung ist der Schritt noch zu tun, der bei der augusteischen Dichtung längst getan ist. Die bei Properz, Tibull, Ovid, Horaz vorkommenden Liebeserlebnisse nimmt man nicht mehr als reale Vorkommnisse. In der älteren griechischen Lyrik und Elegie, bei Sappho, Theognis usw. muß alles real sein. Und jeder „homerische“ Hymnos muß beim Kult vgetragen sein. Und als Hörerschaft für die buchlosen Rhapsoden, denen man die einzelnen Fetzen der Ilias und Odyssee zuschreibt, hat man gar eine althellenische Ritterschaft erfunden, man weiß nicht recht, ob die Phäaken, der Beowulf oder der Sängerkrieg auf der Wartburg dran schuld ist. Man hat aus den von der Romantik her außerordentlich fest eingewurzelten Vorurteilen heraus einfach angeordnet, daß es vor 600 keine Bücher zum Lesen bei den Griechen gegeben hat; daß die Griechen ihre Literatur aus dem Nichts geschaffen haben, ohne Anregung von den östlich benachbarten alten Hochkulturen. Die Beziehungen zum alten Orient, die z. B. die alttestamentliche Wissenschaft für die doch gewiß gegen fremde Einwirkungen sich abschließenden Israeliten gewissenhaft untersucht, werden für die Griechen standhaft übersehen. Sieht die Levante zur Zeit des Homer so aus, als ob da die Leute gar nichts voneinander gewußt hätten, als ob in Vorderasien kein commercium bestand? Heute kann der durchschnittliche Levantiner in den Mittelmeerhäfen einige Sprachen. Glaubt man, daß die Fahrenden der alten Zeit, große Rhapsoden wie Hesiod, Homer keine fremde Sprache gekonnt haben? Wenn von Goethes Zeit einmal in 1000 Jahren alles außer dem Faust verloren wäre, würde die Behauptung, daß Goethe ganz leidlich Französisch und Italienisch verstand, wahrscheinlich bei den Fachmännern die gebührende Zurückweisung finden.

Auf die Hesiodstellen fällt neues Licht. Vor allem ist V. 700 durch Sal. 5, 20 geschützt, den Wilamowitz tilgen will aus den nich-

tigen Gründen, daß dasselbe Wort γαμεῖν an derselben Versstelle wiederkehre — das ist gerade ein gutes Zeichen<sup>26</sup> — und daß er bei Zitierenden fehlt. Das letztere beweist immer fast nichts. Wer zitiert, zitiert was er will. V. 700 enthält gerade den Hauptgedanken von Sal. Kap. 5: keine Fremde heiraten.

Hesiod 705 entspricht genau Sal. 5, 11. An aphrodisische Ansprüche der Gattin ist nicht gedacht, was T. A. Sinclair<sup>27</sup> gegen Wilamowitz schon richtig gesehen hatte. Die δειπνολόχη hat vielmehr noch einen kostspieligen Anhang. |

Der Vers 706, den ungefähr alle Hesiodherausgeber tilgen oder umstellen wollten, ist nun endgültig geschützt. Er gehört mit dem Vorhergehenden zusammen, übrigens auch durch die Assonanz, und besagt: halte dich an die Lehren, die dir deine Erziehung mitgegeben hat. Deren erster Satz hieß eben schon damals wie in den Χείρωνος ὑποθήκαι und den „Goldenen Worten (Versen) des Pythagoras“: nimm Rücksicht auf die Götter. Dieser Vers steht hier als eine Variation der von Zeit zu Zeit ebenso bei Hesiod wie in den Amenemope- und den Salomosprüchen wiederkehrenden Einschärfung: Beherzige wohl, was man dir belehrend sagt. Es ist offensichtlich, daß das ein Klischee der altorientalischen Weisheitsliteratur ist. Auch der Anfang Spr. Sal. 1, 7 lehrt: *Die Furcht Jahwes ist der Anfang der Erkenntnis*. Der Vers hat auch noch 2 Entsprechungen im folgenden: 760—64, 826—28.

709 handelt es sich nicht, wie Wilamowitz meinte, um harmloses Anführen von Mitmenschen, sondern um gefährliches Lügen als Zeuge vor Gericht.

Und der wenig Feindesliebe bekundende Vers 710f. tritt nun in eine lange Reihe von Erörterung darüber hinein, wie stark man vergelten soll. Salomo spricht sich gegen gehässige *Wiedervergeltung* aus. Er tritt damit neben die Verurteilung von Lamechs Standpunkt im Pentateuch Gen. 4, 24, daß man seinem Gegner 77 mal 7mal heimzahlen soll. Lamech ist im Pentateuch mit Kain Beispiel für die Greuel, die die Sintflut herbeiführen, Kain, d. h. Totschlag an einem

<sup>26</sup> Die archaische Mythen erzählung 51. Vgl. die in der Blässchen Bakchylides-Ausgabe durch Sperrung hervorgehobenen Wortwiederholungen.

<sup>27</sup> Hesiod Works and Days, London 1932, zu d. Stelle.



friedlosen  $\kappa\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$ , soll mit nur 7facher Blutrache gerächt werden. Auch Jesus hat sich Mt. 18, 22 noch auf die Frage des Petrus gegen Lamech erklärt und gesagt, man soll im Gegenteil 77 mal 7mal verzeihen. Hesiod dagegen ist mehr für Lamech, wenn er auch nicht bis auf 77 mal 7, sondern nur bis auf 2 kommt. Wir kommen auf 1,5: auf einen Schelmen anderthalbe, à corsaire corsaire et demi. Lamech und Kain sind deutlich altorientalische Geschichten, die in der Genesis in Kürze eingeflochten und jedenfalls etwas umgebogen worden sind. Hesiod hat bei Pindar Beifall gefunden<sup>28</sup>.

Auch so durchgeführter parallelismus membrorum wie in Vers 311, 319, 346, 579–581, 637, 672–694, 715, 808 ist nicht | gleichgültig, sondern die deutliche Spur einer altorientalischen Vorlage. Ich verweise ferner noch auf folgende von Hölderlin angemerkte Parallelen: 299–301 ~ Sal. 12, 11. — 312–314 ~ Sal. 12, 24. — 321–326 ~ Sal. 1, 11–19. — 342–345 ~ Sal. 11, 25. — 373 f. ~ Sal. 2, 16. Spinner 409 gibt noch 366 f. ~ Sal. 13, 12 und 381 bis 82 ~ Sal. 13, 11.

Wer sich die starken altorientalischen Beziehungen der Erga klargemacht hat, wird wenig Lust mehr in sich verspüren, das Werk entgegen der gesamten Überlieferung mit V. 764 schließen zu lassen. In der Tat schneidet man damit ins Lebendige. Denn wie läuft der Faden? 694 schließt der Abschnitt über die  $\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\alpha$  θαλάσσης mit der Mahnung  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$  δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος. Dieses Stichwort wird aufgenommen mit dem Wort ὥραιοϛ 695 für die Frage der Verheiratung. Dieser Abschnitt schließt mit 706 „Ja, beherzige, was man dir sagt! Gebot 1: Ehre die Götter usw.“ Es folgen soziale Tabu- und Anstandsverbote 707–759, alle beginnend mit  $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}$ . (Wer denkt hier nicht an das „Du sollst nicht“ der Moseverbote?) Am Schluß dieses Abschnittes entspricht dem Vers 706 der Abschnitt 760–64 mit der allgemein paränetischen Warnung vor dem Gerede der Leute. Dieselbe Schlußform beendet wieder den Tabukalender 766–825: auch hier stehen einige Mahnverse allgemein religiösen Inhalts, 826–28.

In dem Abschnitt 707–759 stehen eindeutig orientalische Vorschriften. 709–711 wurde oben besprochen. Über das οὐρεῖν im

<sup>28</sup> Die archaische Mythen erzählung 73 f.

Sitzen 731 ist in dieser Richtung kein Wort zu verlieren<sup>29</sup>, 733 ~ 3. Mos. 15. 16; 735 ~ 4. Mos. 19. 11–13; 753 ~ 3. Mos. 15. 19 (Spinner 410). Wer möchte nun noch den astrologischen Monatskalender als für Hesiod zu orientalisch wegschneiden? Auch Homer kennt ja die Sternenfreundschaft, *Ilias* Σ 251<sup>30</sup>.

Die orientalische Vorlage wird aber von Hesiod im Vorbeigehen säkularisiert. Das Verbot des Nägelschneidens 742 f. ging ursprünglich auf eine Weihezeit, wird aber von Hesiod zu einer Anstandsvorschrift, die bei Tisch zu beachten sei, umgebogen und verharmlost. Dieses Verbot bildet so einen Übergang zu 3 weiteren Warnungen vor schäbigem Betragen. 746, seltsamerweise nie ver | standen; es bedeutet: Laß nichts Unbehobelter beim Hausbau übrig, sonst setzt sich die Krähe drauf und schreit. Wir sagen: sonst lachen die Hühner. Die Krähe bemängelt . . . Dieser Vers scheint der einzige griechische Rest der altvorderasiatischen Mahnungen, gegenüber den Tieren nicht kleinlich zu sein, von denen allbekannt ist: *Du sollst dem Ochsen beim Dreschen das Maul nicht zubinden*, 5. Mos. 24, 4. Er zeigt in seiner Vereinzeltheit die griechische Selbständigkeit gegenüber dem benutzten Spruchgut. Daß diese morgenländischen Mahnungen, die Tiere menschlich zu behandeln, den Griechen nichts gesagt haben, nimmt keinen Kenner des europäischen Südens wunder. Sie fehlen m. W. in griechischer Gnomik vollkommen. Homers Hund Argos steht sehr allein, und die Grabgedichte auf geliebte Tiere sind erst hellenistisch. Ebenfalls griechisch ist wohl, daß die seit dem babylonischen Ahikar in der altvorderasiatischen Spruchweisheit immer wieder vorkommenden Ratschläge, seine Kinder ja nicht zu wenig zu schlagen, fehlen. Das nimmt aber für die Griechen ein. Der oft im gegenteiligen Sinn bis heute ins Feld geführte Vers  $\delta \mu\eta \delta\alpha\rho\epsilon\iota\varsigma \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma \omicron\upsilon \pi\alpha\iota\delta\epsilon\upsilon\epsilon\tau\alpha\iota$  ist natürlich mit dieser Anwendung gröblich mißhandelt. Er ist der

<sup>29</sup> S. Wilamowitz zu d. Stelle.

<sup>30</sup> Kranz, *Hermes* 69/1934, 116 f. Boll, *Sternenfreundschaft*, *Sokrates* 5/1917, 1 ff. [= F. Boll, *Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums*, Leipzig 1950, 115 ff.] ist dieser älteste griechische Beleg für diese doch wohl sicher babylonische Vorstellung entgangen.

zarten Menschenliebe des Menander entsprungen und besagt, daß das Leben die Menschen schon zurechtschindet.

805–807 ~ 597–99 soll nach Wilamowitz den späteren Nachahmer verraten. Mir scheint, man kommt auch mit gewolltem Anklingen durch.

Hesiod Erga 705 ist fast wörtlich = Odyssee o 357

καὶ (ἐν) ὤμῳ γήραϊ θῆκεν.

Wäre Hesiod hier der Spätere, so hätte er in etwas gemütsroher Weise die dörrende Wirkung eines bösen Eheweibes mit den homerischen Worten über den zehrenden Witwerschmerz des Laertes dekoriert. Das ist so befremdend, daß man die homerische Stelle unbedingt für die spätere halten wird: Homer hat einem sicher recht bekanntgewordenen Vers eine schöne Pathetisierung zuteil werden lassen. Nun hat Schwenn<sup>31</sup> überzeugend nachgewiesen, daß auch an allen übrigen Stellen, wo man ohne gegenseitige Abhängigkeit nicht auskommt, Vorantritt des Hesiod und Mimesis | auf seiten Homers anzunehmen ist. Wer Schwenns Zerschneidung der Theogonie wie die Homerzerschneidung für verfehlt hält, folgert mit größter Ruhe: *Homer ist später als Hesiod*. Mit diesem Ansatz ist man in bester antiker Gesellschaft. Die vier Dichter der Vorzeit, die von der griechischen Sophistik des 5. Jahrhunderts als Lehrer der (griechischen) Menschheit angesehen wurden, Orpheus, Musaios, Hesiod, Homer<sup>32</sup>, werden stets in dieser Reihenfolge aufgeführt: Hippias Vors. 79 B 6; Aristophanes Frösche 1032 ff., was Pohlenz doch wohl richtig auf Gorgias zurückgeführt hat<sup>33</sup>; danach noch Platon Apol. 41 a. Herodot 2, 53, Ephoros u. a. haben diesen Zeitansatz. Ihnen ist also in diesem Fall mehr zu glauben als den Alexandrinern, auf die der Zeitansatz unserer Handbücher zurückgeht. Xenophanes (um 520) mit dem Vers

<sup>31</sup> Die Theogonie des Hesiodos, Heidelberg 1934, 66 ff. Dort auch die Literatur über Hesiods zeitliche Ansetzung.

<sup>32</sup> I. Sellschopp-Diller, Stilistische Untersuchungen zu Hesiod, Diss. Hamburg 1932–34, S. 5.

<sup>33</sup> NGG 1920, 142 ff. [M. Pohlenz, Kleine Schriften II, Hildesheim 1965, 436 ff.].

πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρος θ' Ἡσιόδός τε

kommt dagegen nicht auf, denn er wendet sich gegen die lästerliche Götterdarstellung der epischen Dichter, wobei Homer der wichtigere ist. Ferner gehen die beiden Namen in umgekehrter, historisch richtiger Reihenfolge schwer in einen Hexameter. Um wieviel später Homer anzusetzen ist, wissen wir nicht. Aber nichts hindert, aus Hes. fr. 265 und dem Agon zu entnehmen, daß sie Zeitgenossen waren. Und zwar nach Herodot spätestens 850; denn da die griechischen Göttergestalten, ihr Geschlecht und ihre Entstehung, soweit es sich nicht um ägyptische oder ägyptisch-pelasgische Tradition handelt, Dichtererschleichenis von Hesiod und Homer sind, an das Herodot als eine sehr neue Errungenschaft nicht glaubt<sup>34</sup>, so ist sein Ansatz der niedrigste, den man damals behaupten konnte. Mit dem Zusatz, daß die andern für älter gehaltenen Dichter nach Hesiod und Homer anzusetzen seien, scheint sich Herodot gegen jene allgemein geglaubte Reihenfolge Orpheus, Musaios, Hesiod, Homer zu wenden. Er betont, das letzte sei seine persönliche Meinung. Es ist Schwenn nicht gelungen, in einer noch so „späten“ Hesiod- | „Schicht“ eine Anspielung auf eine noch so „frühe“ Homer-„Schicht“ zu finden; jedenfalls nicht S. 14 f. Auch in den gediegenen Arbeiten von F. Fischer<sup>35</sup> und I. Sellschopp kann ich nach dieser Richtung nichts Schlagendes finden. Alles paßt vielmehr ausgezeichnet umgekehrt, z. B. das homerische Götterstockwerk oberhalb der mißhandelten Menschheit, wenn Hesiods Theogonie schon vorliegt. Wie gut motiviert ist auch am Anfang der Kypria, daß aus lauter Rücksichtnahme auf Gaia Zeus den ersten Krieg zustande bringen will: ihr verdankt er ja nach Hesiods Theogonie seine Stellung als Weltregent. Wieviel beziehungsreicher werden Homers Epitheta! Die Parallelenachweise in Rzachs Ausgabe verwandeln sich in Hinweise auf die Nachwirkung Hesiods, die antiken Grammatikertilgungen von Homerversen wegen Ἡσιόδειος χαρακτήρ in Stellennachweise zu den Anspielungen Homers auf

<sup>34</sup> O. Panitz, Mythos und Orakel bei Herodot. Greifswalder Beiträge 7/1935.

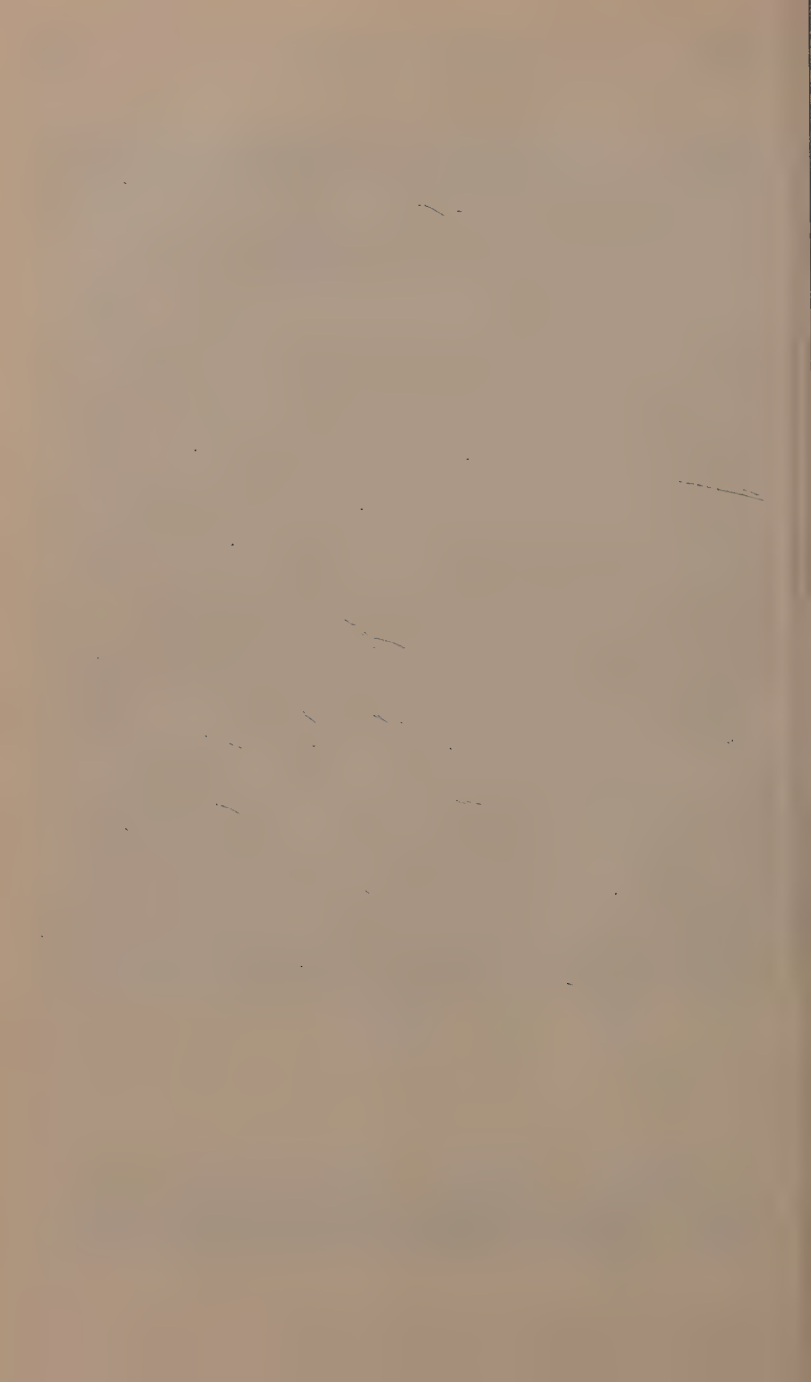
<sup>35</sup> Nereiden und Okeaniden, Diss. Halle 1934.

seinen Vorgänger Hesiod. Entscheidend ist II 387ff. Die troianischen Pferde schnauben wie ein Unwetter, das Zeus wegen Mißachtung der Dike geschickt hat. Das zitiert z. T. wörtlich Hesiods Erga 250 und Umgebung. In den Erga ist dies eine ganz zentrale Stelle, es ist nicht denkbar, daß Hesiod die ganze Dikepartie aus dem beiläufigen Gleichnis der Ilias ausgesponnen hat. Daß man aufhören wird, Homerpartien wegen Ἡσιόδειος χαρακτήρ auszuschneiden, erwarte ich nicht mehr zu erleben. Aber einige Punkte, über die ich mich selbst bisher mit vielen geirrt habe, seien richtiggestellt. θ 171–173 ist jünger als theog. 86–91 und spielt darauf an: Homer erweitert die Hesiodstelle, welche ἀρεταὶ λέξεως gibt, zu einer Priamelreihe von χαρακτῆρες λέξεως (das habe ich Archaische Mythen-erzählung 47 noch nicht erkannt). Auch das Gleichnis B 782ff. über Typhon bei den Aramäern halte ich für ein Zitieren der Typhonerzählung der Theogonie (gegen Arch. Mythen-erz. 18f.). Erga 165 braucht nicht auf die Ilias zu gehen, so wenig wie 162 auf Homers „Thebais“; denn das 166–173 geschilderte Schicksal der ἄνδρες ἥρωες ist von dem der homerischen ἥρωες völlig verschieden. Bei Hesiod greifen wir eine ältere Gestaltung<sup>36</sup>. — Die Nekyia für nachhesiodisch zu halten, ist nicht | „undenkbar“, wie ich a. O. S. 65 gemeint hatte. Tartaros und Erebos sind eben zwei verschiedene Dinge. Zu Erebos s. Handel, Eos 34/1933, 190, Ren. Körner ebd. 473. Tityos' Leberstrafe ist nach dem Muster des Prometheusschicksals theog. 521f. erfunden. Zu Tantalos jetzt Headlam, Class. Quarterly 28/1934, 64. Daß vor Homer schon eine große rhapsodische Literatur in Hexametern vorhanden gewesen sein muß, haben wir schon immer gewußt. Wir sind so glücklich, kleinere solcher Werke von Hesiod zu besitzen, die schon dieselbe ionische Literatursprache haben wie Homers Epen.

<sup>36</sup> Archiv f. Rel.-Wiss. 22/1924, 141f. hatte ich das mit fast allen noch umgekehrt angesehen. Es lohnt sich, Wilamowitz, Glaube der Hellenen II 8ff., mit der richtigen Datierung in Einklang zu bringen.



## DIE FORM DER THEOGONIE



## ZU HESIODS THEOGONIE

VON CARL ROBERT

Ὑμεῖς μὲν νῦν χαίρετ', Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες  
νῆσοί τ' ἥπειροί τε καὶ ἄλμυρός ἐνδοθι πόντος.

Diese beiden Verse stehen in unseren Hesiod-Handschriften nicht weit vom Schluß der Theogonie (963 f.) als Übergang von den Ehen der Götter mit Göttinnen und Heroinen (886—962) zu denen der Göttinnen mit Sterblichen, aus welchen göttergleiche Kinder entsprossen sind. Aber der zweite von ihnen wird seit dem Verdikt, das Chr. G. Heyne ohne Angabe von Gründen über ihn ausgesprochen hat<sup>1</sup>, fast allgemein verworfen, und wer ihn nicht verwirft, der ändert ihn entweder oder verweist ihn an eine andere Stelle. Möge der Versuch, diesen Vers, und vielleicht noch einige andere desselben Gedichts, gegen die Angriffe der modernen Kritik zu verteidigen, dem Forscher, der uns vier von der antiken Kritik verworfene Verse der Ὕμνα wiedergewonnen hat, als kleine Gabe zu seinem Ehrentag willkommen sein und seine Billigung finden. |

Ein günstiges Vorurteil für die Authentizität des Verses muß es von vornherein erwecken, daß er, wie man jetzt in der vortreff-

<sup>1</sup> *Comment. soc. scient. Gott.*, II, 1779, p. 153, n. x. Das nach Arndt-Amelungs Einzelverkauf (Nr. 530) mit gütiger Erlaubnis der Bruckmann'schen Verlagsanstalt hier abgebildete Relief, das sich gegenwärtig im Museo nazionale zu Neapel befindet, ist höchstwahrscheinlich die abgetrennte Nebenseite eines Musen-Sarkophags. Der darauf dargestellte bärtige Mann ist durch den Stab (Theog. 30), das Schaf und die Bücherkiste als Hesiod charakterisiert. Näheres über dieses Relief sowie über einen Porträtkopf im Capitolinischen Museum, der, wie Fr. Hauser erkannt hat, dieselben Züge trägt, findet der Leser im *Hermes*. XXXV, 1900, S. 650 ff. [Das Relief, auf dessen Wiedergabe hier verzichtet wurde, jetzt bei G. M. A. Richter, *The Portraits of the Greeks I*, London 1965, 57 mit Fig. 130.]

lichen Ausgabe von A. Rzach bequem übersehen kann, nicht weniger als dreimal von jüngeren Dichtern nachgeahmt worden ist. Zwar das wörtliche Zitat des Quintus Smyrnaeus, XIV, 512 νῆσοι τ' ἥπειροί τε beweist nicht allzuviel. Bedeutsamer ist, daß Dionysios Periegetes den Epilog seines Gedichts mit einer Umbildung dieses Verses einleitet (1181 f.):

ὕμεῖς δ' ἥπειροί τε καὶ εἰν ἅλ' χαίρετε νῆσοι  
ῥῥατα τ' Ὠκεανοῖο καὶ ἱερὰ χεύματα πόντου κτλ.

Noch wichtiger aber ist die Nachahmung des Kallimachos, *b. in Del.*, 267 πόντες ἥπειροί τε καὶ αἱ περιναίετε νῆσοι, namentlich auch wegen des Zusammenhangs des Verses; denn wie bei Hesiod die Anrufung der Olymp-Bewohner, so geht bei Kallimachos die der Erdgöttin, die gleichfalls nicht mit Namen genannt, sondern nur durch ihre Epikleseis bezeichnet wird, unmittelbar vorher:

ὦ μεγάλη πολύβωμε πολύπτολι πολλὰ φέρουσα  
πόντες ἥπειροί τε καὶ αἱ περιναίετε νῆσοι,

Worte der Insel Delos, als sie dem neugeborenen Apollon ihre Brust reicht. Das Zusammentreffen ist ein solches, daß Kallimachos den angefochtenen Vers nicht nur gekannt, sondern auch an derselben Stelle gelesen haben muß wie wir, eine Tatsache, die der Annahme einer Umstellung nicht günstig ist.

An sich ist der Vers untadelig, ja ich behaupte mehr, er ist von großer Schönheit. „Ihr Eilande, ihr Festländer und dazwischen du salziges Meer.“ Läßt sich das Ägäische Meer mit seinen Inseln und Küsten, das einzige Stückchen Erde, das Hesiod kennt und das für ihn die Erde überhaupt bedeutet, prägnanter und anschaulicher schildern? Und natürlich meint auch bei Kallimachos, obgleich für ihn der Erdkreis bedeutend größer geworden ist, die Insel Delos mit ihrer Anrede zunächst ihre Nachbarinseln im Ägäischen Meer und die Küsten dieses Meeres.

Also weder der Mangel an antiken Zeugnissen noch der Vers an sich gibt zu Bedenken Anlaß. Ich vermute — denn eine Begründung der Athetese habe ich nirgends gefunden —, daß man lediglich an dem Zusammenhang Anstoß genommen hat, in dem er steht. Man scheint es für befremdlich gehalten zu haben, daß zugleich mit den olympischen Göttern und gleichsam als diesen homogene Wesen

oder Begriffe die Inseln, die Festlande und das Meer, und zwar das wirkliche Meer, nicht etwa seine göttlichen Herren oder seine göttlichen Bewohner, angeredet werden, zumal der Dichter schon im nächsten Vers wieder zu den Olympiern zurückkehrt: νῦν δὲ θεῶων φύλον αἰΐσατε κτλ. Daher Heynes Athetese, durch die indessen das Problem nur verschoben wird, denn auch der interpolierende Rhapsode muß sich doch bei dem Vers etwas gedacht haben.

Aber auch mit Änderungen ist man nicht glücklich gewesen. F. A. Wolf schlug vor: 'Ολύμπια δώματ' ἔχοντες νήσους τ' ἠπείρους τε καὶ ἄλμυρον ἔνδοθι πόντον, was mit Recht keinen Beifall gefunden hat. Denn wie schon eine solche Erweiterung der homerischen Formel 'Ολύμπια δώματ' ἔχοντες (A 18) nicht gerade geschmackvoll sein würde, so ist die Scheidung der Götter nach ihren Wohnsitzen weder dieser Stelle angemessen noch überhaupt im Geiste der Theogonie; und wenn man sich neben den göttlichen Bewohnern des Olymp auch noch die des Meeres vorstellen kann, wer sind denn die Götter — ein Begriff, der über | dies nicht ausgedrückt ist, sondern erst aus dem 'Ολύμπια δώματ' ἔχοντες herausgeholt werden müßte — wer sind, fragt man, die Götter, die die Inseln und Festlande innehaben? Etwa solche, die dort Kultstätten haben? Aber das sind ja dieselben wie die Götter des Olymps und des Meeres, und überhaupt würde der Gedanke an bestimmte Kultorte, von denen überdies noch gar nicht die Rede war, etwas Schiefes und Ungehöriges in die Stelle hineinbringen. Entscheidend aber ist, daß durch Kallimachos und Dionysios die Anrede der νῆσοι τ' ἠπείροι τε und des πόντος gesichert und damit jede Ersetzung des Vokativs durch einen anderen Kasus ausgeschlossen ist. Aus demselben Grund ist der Vorschlag Göttlings abzuweisen, der im übrigen dem Zusammenhang besser gerecht wird; dieser wollte entweder οἷσιν ὕπ' ἠπειρός τε καὶ ἄλμυρός ἔνδοθι πόντος schreiben oder zwischen 963 und 964 den Ausfall eines Verses, etwa οἷς ὑποπάντ' ἐπὶ γῆς βεβλήατο ἡδ' ὑπὸ γαίης, statuieren, wollte also, an sich recht passend, die Weltherrschaft der Olympier hervorgehoben sehen. Auch würde im ersten Fall die durch die drei oben angeführten Zeugnisse gesicherte Vershälfte νῆσοι τ' ἠπείροι τε eliminiert und zugleich ἔνδοθι beziehungslos werden, im zweiten, abgesehen von der bereits von G. Hermann (*Op.*, VI, 191) gerügten



sprachlichen Fassung des ergänzten Verses, zwar das entfernter stehende πάντ' ἐπὶ γῆς durch den dann als Apposition zu fassenden Vers 964 näher ausgemalt werden, nicht aber das näherstehende ὑπὸ γαίης.

Aber auch G. Hermanns eigener Gedanke, den Vers an eine andere Stelle, nämlich in die Typhon-Episode hinter V. 843, zu stellen, ist ganz unannehmbar. Denn wollte man sich auch mit der Gewaltsamkeit dieses Heilmittels befreunden, so würde er doch dorthin noch viel weniger | passen als, nach der herrschenden Meinung, an seine jetzige Stelle. Dort wird nämlich geschildert, wie Zeus sich gegen den Empörer erhebt: von seinem Donner erdröhnen Himmel und Erde, das Meer und der Weltstrom und die Untererde; dann schreitet er zum Kampf:

ποσσοὶ δ' ὑπ' ἀθανάτοισι μέγας πελεμίζειτ' Ὀλυμπος  
ὀρνυμένοιο ἄνακτος· ἐπεστονάχιζε δὲ γαῖα.

Und hierauf sollte folgen können:

νῆσοί τ' ἥπειροὶ τε καὶ ἄλμυρὸς ἔνδοθι πόντος?

Nein, vom Donner hat das ganze All widergehallt, vom Schritt des Donners dröhnt nur, was sein Fuß berührt; der Olymp gerät in Schwingung und dazu stöhnt die Erde<sup>2</sup>. Und ferner: wie sollte Hesiod nach

νῆσοί τ' ἥπειροὶ τε καὶ ἄλμυρὸν ἔνδοθι πόντος

mit

καῦμα δ' ὑπ' ἀμφοτέρων κάτεχεν ἰοιδέα πόντον

fortfahren können? Dazu kommt, daß sowohl Kallimachos als Dionysios Periegetes den Vers, wie wir oben gesehen haben, an seiner jetzigen Stelle gelesen haben müssen, und endlich spricht noch etwas sehr Wichtiges dagegen, ihn von dieser, sei es durch Athetese, sei es durch Umstellung, zu entfernen. Nach seiner Ausmerzung würde man nämlich lesen:

οἱ μὲν νῦν χαίρετ', Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες·  
νῦν δὲ θεάων φύλον αἰεῖσατε, ἡδυέπειαι

<sup>2</sup> Wenn man nicht vorzieht, mit Göttling nach dem homerischen Vorbild, B 95, ὑπὸ δὲ στεναχίζετο γαῖα und der Korrektur des Laurentianus E ἐπεστονάχιζε zu lesen.

Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο,  
 ὅσαι δὴ θνητοῖσι παρ' ἀνδράσιν εὐνηθεῖσαι  
 ἀθάναται γείναντο θεοῖς ἐπιείκελα τέκνα. |

Der Dichter würde also, V. 963, von den Olympiern Abschied nehmen, um sich gleich im nächsten Vers wieder zu ihnen zu wenden; denn es wird doch niemand im Ernste einwenden wollen, daß unter Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες nur die männlichen Bewohner des Olymp zu verstehen seien oder daß Hesiod die Göttinnen, von denen er im folgenden Abschnitt erzählt, nicht zu den Olympiern rechne, vielmehr zwischen den Göttern, die nach der Volksvorstellung, oder sagen wir lieber bei Homer, den Olymp bewohnen, und den Göttern des Firmaments, der Erde und des Meeres einen Unterschied machen wolle. Denn, um nur zwei entscheidende Beispiele herauszugreifen, vorher V. 956 ff. werden Helios und die Okeanine Perseis genannt, die nach homerischer Anschauung doch wahrlich keine Olympier sind, nachher V. 1008 ff. Aphrodite, die doch sicher auf den Olymp gehört. Es kann also kein Zweifel darüber bestehen, daß in der Theogonie unter Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες, in einem gewissen Gegensatz zu Homer, alle Götter überhaupt verstanden werden. Steht nun zwischen Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες und νῦν δὲ θεῶν φύλα αἰείσατε der Vers νῆσοί τ' ἤπειροί τε καὶ ἄλμυρὸς ἔνδοθι πόντος, so wird die Seltsamkeit der Anknüpfung etwas gemildert; aber allerdings nur ein wenig. Sie wird verschleiert, aber nicht aufgehoben. Ich sollte meinen, der Schluß, zu dem uns alle bisherigen Erwägungen zwingen, liegt auf der Hand: V. 964 darf von V. 963 nicht getrennt werden, wohl aber klappt zwischen V. 963, 964 und dem ganzen Schluß der Theogonie eine Fuge. Wenn also, wie Arthur Meyer, de compositione Theogoniæ Hesiodæ, p. 86 ff., annimmt, sowohl der Katalog der Olympier-Ehen als der der Liebschaften der Göttinnen spätere Zutaten sein sollten, so müßten sie doch von zwei verschiedenen | Dichtern stammen und verschiedenen Zeiten angehören.

Besser als V. 965 ff. würden V. 1021 ff. an V. 963–964 anschließen:

νῦν δὲ γυναικῶν φύλον αἰείσατε, ἡδυέπειαι  
 Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο,

Verse, die sich nur durch die Substitution von γυναικῶν für θεάων von 965 f. unterscheiden und, wie wohl allgemein anerkannt ist, zu den Eöen überleiten sollen, also relativ jungen Datums sein müssen. Aber dies γυναικῶν φῶλον bildet in der Tat den gesuchten Gegensatz zu Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες, den das θεάων φῶλον, wie oben gezeigt, nicht bildet, und so würde man zu der Ansicht geführt werden, daß wirklich V. 1021 einstmals unmittelbar an V. 964 anschoß, daß somit nicht V. 1021 nach dem Muster von V. 965, sondern umgekehrt V. 965 nach dem von V. 1021 gedichtet ist und daß die V. 960—1018 mit ihren zahlreichen Beziehungen auf das jüngere Epos und der Erwähnung des Λατῖνος (V. 1013) eine Einlage sind, die später fällt als die Verbindung der Eöen mit der Theogonie.

Soweit wird sich gegen die Schlußfolgerung kaum etwas Triftiges einwenden lassen. Wollte man aber noch weiter gehen und auch die V. 963—964 demselben Redaktor zuschreiben, der die Übergangsverse zu den Eöen, V. 1021—1022, gedichtet hat, so daß der ursprüngliche Bestand der Theogonie oder wenigstens ihr Bestand in einem älteren Stadium bereits bei V. 962 oder, wo möglich, noch früher abbrechen würde, so erheben sich dagegen gewichtige Bedenken. Denn wozu in diesem Falle der in solchem Zusammenhang mindestens überflüssige, aber, wie wir uns überzeugt haben, auf keine plausible Weise zu eliminierende Vers 964? Und wo soll man dann den Schluß der alten Theogonie ansetzen? Weder nach den Olympier-Ehen V. 963 noch nach der Teilung der Welt 885 noch nach der Typhon-Episode 880 noch nach der Titanomachie 819 findet sich ein befriedigender Abschluß. Man müßte sich also dann zu der zuletzt von Ed. Schwartz in seiner vorzüglichen Charakteristik Hesiods vertretenen Ansicht bekennen, daß der echte Schluß der Theogonie verlorengegangen sei<sup>3</sup>. Ehe wir uns aber hierzu entschließen, verlohnt es sich doch, die beiden Verse 963

<sup>3</sup> *Charakterköpfe aus der antiken Litteratur*, S. 6: „Der Größe der Conzeption tut es keinen Eintrag, wenn die Ausführung stark zurückzubleiben scheint, um so weniger, als der Schluß des Gedichtes früh verloren gegangen ist und unklar bleibt, worauf der Prophet schließlich herauswollte.“

und 964 nochmals näher anzusehen: sie sehen der typischen Schlußformel der Kulthymnen, wie der uns unter dem Namen Homers überlieferten, täuschend ähnlich. Wie, wenn auf

ὁμῆϊς μὲν νῦν χαίρετ', Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες  
νῆσοί τ' ἠπειροὶ τε καὶ ἄλμυρὸς ἔνδοθι πόντος

ursprünglich weder νῦν δὲ θεάων φῦλον αἰείσατε noch νῦν δὲ γυναικῶν φῦλον αἰείσατε, sondern

αὐτὰρ ἐγὼν ὑμέων τε καὶ ἄλλης μνήσομ' αἰοιδῆς<sup>4</sup>

gefolgt wäre? Dann würde die Theogonie wie ein Kulthymnos geschlossen haben, wie sie auch genau wie ein solcher beginnt:

Μουσάων Ἑλικωνιάδων ἀρχώμεθ' αἰεῖδεν, |

womit z. B. der Anfang des Demeterhymnos

Δῆμητρο' ἠύκομον, σεμνὴν θεάν, ἄρχομ' αἰεῖδεν

ferner der von 16, 22, 26 und 28 zu vergleichen ist.

Vielleicht läßt sich diese Ansicht auch noch durch äußerliche Belege stützen. Der kleine Hymnos auf Apollon und die Musen (25), der mit dem Vers αὐτὰρ ἐγὼν ὑμέων τε καὶ ἄλλης μνήσομ' αἰοιδῆς schließt, ist bekanntlich ein Cento aus der Theogonie: 1 ~ Th. 1, 2—5 = Th. 94—97, 6 = Th. 104; sollte da der Verfasser nicht auch den Schlußvers in der Theogonie gelesen haben? Will man diesen Schluß mit Rücksicht auf das Typische dieses Verses nicht gelten lassen, so wird man es doch kaum für einen Zufall halten, daß Dionysios Periegetes die beiden Verse, in denen ich den Epilog der Theogonie zu sehen geneigt bin, für sein eigenes Gedicht, wie wir bereits oben sehen, in etwas erweiterter Form als Epilog benützt und damit zwar nicht den von mir für die Theogonie angenommenen, aber einen ähnlichen Hymnenschluß verbindet:

ἀλλὰ μοι ὕμνων  
αὐτῶν ἐκ μακάρων ἀντάξιος εἶη ἀμοιβή,

<sup>4</sup> Vgl. *Hymn. Homer.*, 25, 7; 27, 22; 29, 14; 33, 19.

wobei es weiter bedeutsam ist, daß er selbst seine Periegesis als einen Hymnos bezeichnet. Darf da nicht mit allem Vorbehalt die Vermutung geäußert werden, daß Dionysios Periegetes noch ein Exemplar der Theogonie besessen habe, in welchem die Verse 965 bis 1022 fehlten und das mit Vers 963, 964 und einem typischen Formelvers schloß?

Ihrer Form nach wäre somit die Theogonie, wenn meine Ansicht das Richtige trifft, eigentlich kein Epos, sondern ein Proömium, auf das der Rhapsode noch den Vortrag eines anderen Gedichts folgen lassen sollte oder wenigstens folgen lassen konnte, ein Hymnos, der, wie die sog. homerischen, Göttersage erzählt, aber nicht nur von einem, sondern von allen Göttern, wenn auch wohl zunächst für den Musenkult von Helikon bestimmt, ein Hymnos, wie ihn diese Musen selbst in Olymp vor Vater Zeus singen (V. 36 ff.), eine gewaltige Potenzierung der sonst im Kult üblichen Form dieser Dichtungsgattung.

Und gewaltig ist dieser Hymnos allerdings nicht nur seinem Inhalt, sondern auch seinem Umfang nach, fast doppelt so lang, als die Hymnen auf Demeter, auf Hermes und auf Apollon, von denen der letztere überdies meist als eine Verbindung zweier ursprünglich selbständiger Hymnen gilt, eine Meinung, die mir allerdings nicht genügend begründet scheint. Dieser Umfang würde freilich bedeutend zusammenschmelzen und das Gedicht auf dasselbe Maß wie die drei genannten Hymnen reduziert werden, wenn die herrschende Ansicht, daß die Theogonie nicht nur am Schluß, sondern fast in allen ihren Teilen bedeutende Erweiterungen erfahren habe, zu Recht besteht, eine Ansicht, die vor bald zwanzig Jahren Arthur Meyer in seiner bereits oben zitierten Dissertation und kürzlich Eduard Lisco in seinen *Quæstiones Hesiodæ* ebenso energisch wie gewandt vertreten haben. Trotz der hohen Anerkennung, die ich diesen beiden ausgezeichneten Arbeiten, die das Problem wesentlich vertieft haben, zolle, kann ich ihren Standpunkt nicht teilen. Für mich ist die Theogonie in ihrer jetzigen Gestalt ein wohlüberlegtes Gebäude, an das wohl das eine oder andere Ornament nachträglich angeklebt sein mag, dessen Stütze und Gebälk aber durchaus alt und intakt sind. Dieses Gedicht will eben mit einem anderen Maßstab gemessen sein wie die ionischen Heldenlieder, und demgemäß



muß auch die kritische Methode ihm gegenüber eine verschiedene sein. Es geht nicht an, die bei Ilias und Odyssee erprobten Mittel der Analyse ohne weiteres auf Hesiod zu übertragen. Man muß sich nur die Aufgabe klarmachen, die sich der Dichter gestellt hat, und ihn in seiner allenthalben stark zutage tretenden Persönlichkeit zu fassen suchen, wie sie uns Ed. Meyer in der Gesch. d. Alt. (II, S. 415 ff.) und Ed. Schwartz in seinen Charakterköpfen (S. 1 ff.), jeder von seinem Standpunkt, aber jeder gleich vortrefflich, gezeichnet haben, und man wird, wie ich glaube, zu wesentlich anderen Resultaten gelangen.

Ich gehe dabei aus von den oben erkannten Schlußversen des Gedichts, für die ich die genauere Interpretation noch schuldig geblieben bin:

ὑμεῖς μὲν νῦν χαίρετ', Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες  
νῆσοί τ' ἡπειροί τε καὶ ἄλμυρὸς ἔνδοθι πόντος.

Sie bedeuten: „Heil euch, ihr Götter, die ihr jetzt regiert, und Heil dir, du Welt, wie du jetzt bist.“ Vom Chaos, der Kluft, dem Raum, wie nach meinem Dafürhalten einzig richtig Aristoteles interpretiert, hat uns der Dichter durch wechselnde Göttergenerationen hindurchgeführt bis zum jetzigen Zustand der Welt, und diesem wünscht er Bestand, ewigen Bestand. Wie alle Dinge geworden sind und wie Zeus die Weltherrschaft errungen hat, wollte er darstellen. Ein ionischer Dichter würde dies in bald anmutig, bald ergreifend erzählender Weise vorgetragen haben, aber die jedem Jonier in die Wiege gelegte Gabe der Erzählung ist Hesiod versagt; alle seine Geschichten, nicht bloß die in der Theogonie, sondern auch die in den Ἔργα, sind unklar und widerspruchsvoll, fast möchte man sagen stammelnd, und sie entbehren der Anmut. Dafür hat sich die Natur dem Hirtenknaben auf dem Helikon offenbart. Daher müssen grandiose Naturbilder die Stelle der Erzählung vertreten, wie in der Schilderung des Kampfes mit dem Typhon und in der Titanomachie. Andererseits weist ihn sein grübelnder, mit tiefen Problemen ringender Geist viel mehr auf systematische Darstellung hin, und so verwandelt sich ihm seine Weltanschauung in einen großen Stammbaum, in dem, sehr charakteristisch wieder, die Wesen, die grandiose Naturbilder in uns erwecken,

sei es auch nur durch ihre Namen<sup>5</sup>, die Geschlechter des Meeres und der Nacht, auffallend bevorzugt werden. So erwuchs die Aufgabe, eine genealogische Tabelle und eine Erzählung, zwei ganz heterogene Elemente, harmonisch miteinander zu verknüpfen. Ob diese Aufgabe überhaupt dichterisch gelöst werden kann, wage ich nicht zu entscheiden; Hesiod wenigstens war ihr nicht gewachsen. Daher ist es von logischem Standpunkt aus begreiflich, wenn man den größten Teil der Erzählungen als spätere Interpolationen hat ausmerzen wollen, aber ehe man zum Messer des Chirurgen greift, lohnt es sich doch, zu versuchen, ob sich nicht das Gedicht, wie es uns jetzt vorliegt, als Ganzes verstehen läßt.

Also Stammbaum und Erzählung, aber Erzählung von allerlei Art, nicht bloß Erzählung, welche die Handlung, wenn man von einer solchen sprechen darf — und ich | glaube, man darf es —, also die Entwicklungsgeschichte vom Chaos bis zur Herrschaft der Olympier wiedergibt, sondern auch eingestreute Stücke aus der Götter- und Heroensage, die wirklich oder auch zum Teil nur scheinbar mit der Grundidee des Gedichts nicht zusammenhängen, vermischt mit Schilderung von der Macht und dem Wirken der einzelnen Götter auf die Menschen. Die eigentliche Handlung aber vollzieht sich in vier Etappen oder besser Epochen:

- a) 154—210 Entmannung und Entthronung des Uranos.
- b) 459—506 Überlistung des Kronos.
- c) 617—819 Besiegung der Titanen.
- d) 820—885 Besiegung des Typhon.

Um für diese vier Erzählungen, von denen die erste im Stammbaum zwischen das Geschlecht der Gaia und das der Nyx, die zweite zwischen das des Kronos und das des Iapetos, die dritte und vierte verbunden zwischen die Iapetoskinder und die jüngeren Olympier eingeschoben sind, den richtigen Gesichtspunkt zu gewinnen, empfiehlt es sich, zuerst jene kleineren Erzählungen und

<sup>5</sup> So enthalten die Namen der Nereiden V. 243—262 eine prachtvolle Schilderung des Meeres. Der Vers 964, von dem wir ausgegangen sind, ist im Grunde ein Résumé des Nereiden-Katalogs.

Schilderungen, die keinen Fortschritt der Handlung bedeuten, zu prüfen. Denn gerade bei diesen zeigt sich am deutlichsten die für das ganze Gedicht charakteristische Manier der Prolepsis und läßt sich konstatieren, daß der Dichter nicht in solchem Grade, wie es für das Fassungsvermögen minder begabter Hörer wünschenswert gewesen wäre, zwischen Prolepsis und Erzählung unterscheidet.

So könnten pedantische Gemüter schon daran Anstoß nehmen, daß Eros, der doch zu den Urprinzipien gehört, schon 120 κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι genannt wird, obgleich es damals noch keine Götter gab, geschweige denn Menschen, deren Sinn ebenso wie den der unsterblichen | Götter zu bezwingen ihm nachgerühmt wird, oder daß V. 204 ähnlich von der Macht der Aphrodite die Rede ist, daß V. 223 Nemesis gleich bei ihrer Geburt ein πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι heißt und ebenso 231 vom Horkos gesagt wird, daß er πλεῖστον ἐπιχθονίους ἀνθρώπους πημαίνει, ὅτε κέν τις ἐκὼν ἐπίορκον ὁμόσση, oder daß die Okeaniden 347 f. ἄνδρας κουρίζουσι σὺν Ἀπόλλωνι ἄνακτι . . . . ταύτην δὲ Διὸς πάρα μοῖραν ἔχουσι, obgleich doch Zeus damals noch gar nicht die Weltherrschaft innehat, ja noch nicht einmal geboren ist, von Apollon gar nicht zu reden. In allen diesen Fällen wird zur Charakteristik der Gottheiten gleich bei ihrer Geburt ihre Wirksamkeit angegeben, die damals noch latent ist und erst in einer späteren Weltepoche in die Erscheinung tritt. Noch weiter geht der Dichter bei dem Bericht von der Geburt der Kroniden V. 453 ff.:

Ῥεῖη δὲ δημηεῖσα Κρόνῳ τέκε φαίδιμα τέκνα,  
 Ἰστίην, Δήμητρα, καὶ Ἥρην χρυσοπέδιλον,  
 ἰφθιμόν τ' Ἀἰδην, ὃς ὑπὸ χθονὶ δώματα ναίει  
 νηλεὲς ἦτορ ἔχων, καὶ ἐρίκτυπον Ἐννοσίγαιον,  
 Ζῆνα τε μητιόεντα, θεῶν πατέρ' ἥδὲ καὶ ἀνδρῶν,  
 τοῦ καὶ ὑπὸ βροντῆς πελεμίζεται εὐρεῖα χθών.

Hier wird, um von anderem zu schweigen, nicht nur auf den Wohnsitz des Hades hingewiesen, der diesem erst bei der Teilung der Welt zufällt, und der übrigens ähnlich noch einmal 767 ff. antizipiert wird, sondern auch der Donner des Zeus wird erwähnt, den dieser erst 504 f. erhält und damit zugleich ein Stück Handlung

vorweggenommen, wie dies auch 141 bereits geschehen ist, welcher Vers denn auch nach Göttlings Vorgang allgemein athetiert wird, aber gewiß mit Unrecht. |

Ähnliche Prolepsen finden sich nun auch in den kleinen Erzählungen. Wer im Stemma des Phorkys vom Pegasos liest V. 284 ff.:

χὼ μὲν ἀποπτάμενος, προλιπὼν χθόνα μητέρα μήλων,  
ἵκετ' ἐς ἀθανάτους· Ζηνός δ' ἐν δώμασι ναίει,  
βροντὴν τε στεροπὴν τε φέρων Διὶ μητιόεντι,

der könnte auf den Gedanken kommen, der Dichter wisse von Bellerophon nichts und lasse das Urroß gleich nach seiner Geburt zum Himmel auffliegen. Aber Hesiod hat sich diesen Mythos nur für eine spätere Stelle aufgespart. Denn bei der Erwähnung der Chimaira erzählt er V. 325 τὴν μὲν Πήγασος εἶλε καὶ ἐσθλὸς Βελλεροφόντης. Angesichts dieses Verfahrens wird es nicht mehr so befremdlich erscheinen, daß der Dichter im Stemma der Iapetiden gleich den Leichtsinn des Epimetheus, der κακὸν ἐξ ἀρχῆς γένετ' ἀνδράσιν ἀλφηστῆσιν· πρῶτος γάρ ῥα Διὸς πλαστὴν ὑπέδεκτο γυναῖκα (V. 512 ff.), und die Strafe des Prometheus — δῆσε δ' ἀλυκτοπέδησι Προμηθεά κτλ. (V. 521 ff.) — sowie seine Erlösung antizipiert, und dann erst die Erzählung von seinem Frevel und von der Bildung des Weibes folgen läßt, um diese, statt den bereits vorweggenommenen Ausgang ausführlich zu berichten, in eine aus tiefster Seele hervorquellende Verwünschung der Weiber und eine für den Grundgedanken des ganzen Gedichts, wie sich später herausstellen wird, sehr wichtige moralische Sentenz ausklingen zu lassen.

Auch auf die Behandlung der Aphrodite-Geburt muß noch hingewiesen werden. Erzählt wird sie im Anschluß an die Entmannung des Uranos, aus dessen Samen die Göttin entsteht. Aber wenn dann geschildert wird: τῇ δ' | Ἔρως ὠμάρτησε, καὶ Ἴμερος ἔσπετο καλὸς γεινομένη τὰ πρῶτα θεῶν τ' ἐς φύλον ἰούσῃ (V. 201 f.), so sind mit diesem Göttervolk natürlich nicht die Titanen, sondern die Olympier gemeint, und so hat auch Pheidias den Vers verstanden, wie seine Illustration dieser Szene an der Basis des olympischen Zeus beweist. Diesmal hat jedoch der Dichter, um jedem Mißverständnis vorzubeugen, ausdrücklich hervorgehoben, daß das Geschlechtsglied des Uranos lange Zeit auf dem Meere herumgetrieben sei — ὧς

φέρει' ἄμ πέλαγος πούλυν χρόνον (V. 190) —, ehe die Göttin der Schönheit aus ihm geboren ward.

Wir sind jetzt, hoffe ich, hinlänglich gerüstet, um an die Prüfung jener vier Abschnitte herantreten zu können, auf denen der eigentliche Fortschritt der Handlung beruht und um die sich das ganze Problem dreht. Bis auf den ersten (154—210) sind sie alle mehr oder minder heftigen Angriffen ausgesetzt gewesen, denn die beiden letzten wollen A. Meyer und E. Lisco ganz und von dem zweiten wollen sie nach dem Vorgang von Guyet und F. A. Wolf wenigstens den Schluß V. 492—506 athetieren, so daß die Handlung der Theogonie mit der Überlistung des Kronos durch den untergeschobenen Stein und mit dem daran angeknüpften Ausblick auf die Weltherrschaft des Zeus schließen würde, ὃ μιν τάχ' ἔμελλε βίη καὶ χερσὶ δαμάσσας τιμῆς ἐξελάειν, ὃ δ' ἐν ἀθανάτοισιν ἀνάξειν (V. 490 f.).

Gewiß wird man A. Meyer zugeben, daß aus diesen beiden Versen sowie aus zahlreichen vorhergehenden Hindeutungen, z. B. dem Schicksalsspruch des Uranos und der Gaia (V. 463 ff.) und dem Bündnis des Zeus mit den Kindern der Styx (V. 383 ff.), jeder Hörer den Ausgang erraten mußte; auch wird man a priori nicht bestreiten wollen, daß bereits Hesiod, wie später Pindar und Bakchylides, eine Geschichte in der Mitte abbrechen konnte, — haben wir doch ähnliches eben bei der Prometheus-Episode konstatiert —; nur muß es an der richtigen Stelle geschehen, und gewisse Dinge wird auch der unbeholfenste Erzähler nicht ungesagt lassen. Bei Vers 491 aber sind die fünf älteren Kroniden noch im Leib ihres Vaters gefangen. Den Bericht von ihrer Erlösung darf uns Hesiod unter keinen Umständen vorenthalten. Darum sind die V. 492—497, so summarisch sie den Vorgang behandeln, doch ganz unentbehrlich, auch darum, weil nur durch sie das richtige Anciennitätsverhältnis der Kroniden, das Hesiod seiner Erzählung zuliebe geändert hatte, wiederhergestellt wird. Höchstens könnte einer von den beiden Versen 494 und 496 als Dittographie des anderen getilgt werden, aber wir werden später sehen, daß auch das nicht angeht.

Sind aber diese sechs Verse echt, so sind es auch die folgenden; denn mit 497 πρώτον δ' ἐξείμεσσε λίθον, πύματον καταπίνων kann die Erzählung nicht schließen, eher mit der Aufstellung des Steines in Delphi als ein θαῦμα θνητοῖσι βροτοῖσιν 500. Aber das verbietet



sich wieder dadurch, daß zu 498 τὸν μὲν Ζεὺς στήριξε κατὰ χρόνον ἐϋνοδείης nicht 507 f. κούρην δ' Ἰαπετὸς καλλίσφυρον Ὠκεανίην ἡγάγετο, sondern λῦσε δὲ πατροκασιγνήτους den Gegensatz bildet, so daß auch die Lösung der Uraniden alt und echt sein muß. Wir haben also in 459–506 eine fortlaufende, wohl zusammenhängende Erzählung, die nur einmal in der Mitte 491, 492 durch einen antizipierenden Hinweis unterbrochen wird und 506 mit einem eben solchen schließt.

Auf die Befreiung der Uraniden hätte nun gleich die Titanomachie folgen können, und man muß zugeben, daß der Hörer dies eigentlich erwartet. Aber hier macht sich | aufs neue das Dilemma zwischen Stemma und Erzählung geltend; denn noch ist das Geschlecht des Iapetos übrig. Daß sich vielleicht eine glücklichere Lösung hätte finden lassen, will ich nicht bestreiten, obgleich ich nicht zu sagen wüßte, welche. Warum aber der Dichter die vorliegende gewählt hat, liegt auf der Hand. Hätte er das Stemma der Iapetiden hinter die Titanomachie oder gar hinter die Typhon-Episode gestellt, so würde der Abstand von den Stammbäumen der übrigen Titanen zu groß geworden sein; er hätte 200–300 Verse betragen. Vor dem Geschlecht des Kronos aber die Iapetiden einzuschieben, war aus einem anderen Grunde bedenklich; denn so sehr Hesiod es liebt, immer und immer wieder vorgreifend auf die Herrschaft und Weltordnung des Zeus hinzuweisen, in den Prometheus-Mythen ist dieser doch zu sehr handelnde Person, als daß der Dichter es wagen durfte, diese Geschichte zu erzählen, bevor er von Zeus' Geburt und Jugend berichtet hatte<sup>6</sup>. Durch den Einschub des Iapetiden-Stemmas und der Geschichte von Prometheus' Frevel und Strafe sah sich nun Hesiod genötigt, da, wo er den Faden der eigentlichen Erzählung wieder aufnimmt (V. 617 ff.), zu rekapitulieren. Er knüpft also wieder an die Befreiung der Uraniden an, ja er behandelt diese jetzt ausführlicher als 501–506, so daß man auch sagen könnte, daß er dort nur antizipiert habe, was aber ein bloßer Wortstreit sein würde. Andererseits beweisen aber gerade diese oben als authentisch erwiesenen Verse 501–506, daß die Titanomachie folgen sollte, und in der Tat ist diese ganz unentbehrlich. Denn wenn auch nach dem

<sup>6</sup> Vgl. A. Meyer, *a. a. O.*, p. 21 f.

bisher Gehörten Zeus zu einem mit Kraft und Klugheit begabten Götterjüngling herangewachsen ist, der seinen Vater gezwungen hat, die verschlungenen Kinder wieder auszuspeien, Weltherrscher ist doch noch immer Kronos. Darum muß dessen Entthronung und Verbannung in den Tartaros erzählt werden, die die Vorbedingung für die bestehende Weltordnung ist. Was man sonst an der Titanomachie auszusetzen hat, beruht teils auf der schon wiederholt hervorgehobenen geringen Begabung des Verfassers für epische Erzählung, teils auf der Sprödigkeit des Stoffs. Man stelle sich doch nur einmal die beiden kämpfenden Parteien plastisch vor; denn wenn auch vielleicht Zeus mit seinen fünf Geschwistern und seinen sechs Großheimen ein leidlich starkes Heer repräsentiert, wo bleiben die Titanen? Natürlich sollen wir glauben, daß alle zwölf mitkämpfen, damit die Zahl der Streiter auf beiden Seiten die gleiche ist; aber wird sich die beleidigte Rhea am Kampfe beteiligen? Und sind nicht alle Titanen außer Kronos und Rhea bloße Schemen ohne Fleisch und Blut? Der Dichter hat also ganz gut getan, die Personen der Kämpfer ganz in den Schatten zu stellen<sup>7</sup>. Um so gewaltiger ist das Naturbild. Daß der Versuch, Zeus und Kottos vor dem Beginn der Schlacht Reden halten zu lassen, wie Achilleus und Hektor in der Ilias, nicht sonderlich geglückt ist, wird man rückhaltlos zugeben. Aber sind wir deshalb berechtigt, ihn dem Hesiod abzusprechen?

Während diese drei ersten Abschnitte, wie ich gezeigt zu haben glaube, für den Plan des Gedichtes unentbehrlich sind, scheint dies von dem vierten, ebenfalls heftig angefeindeten, dem Kampf mit dem Typhon (820—885), nicht behauptet werden zu können. Nachdem die Titanen besiegt und in den Tartaros geschlossen sind, hat Zeus die Weltherrschaft errungen; war es da nötig, noch einen neuen Prätendenten auftreten zu lassen? Wäre es nicht richtiger gewesen, auf die Belohnung der Bundesgenossen (815—819) gleich die Teilung der Welt unter die älteren Olympier (881—885) oder die

<sup>7</sup> Sehr gut sagt Welcker, *Griech. Götterl.*, I, 283: „Sie sind daher nicht etwa wie Statisten auf einer Bühne, sondern wie in einem Gemälde im fernsten Hintergrunde, dem Blick fast gänzlich verschwindende Figuren gehalten.“ Interessant wäre es zu wissen, ob und wie der Verfasser der sog. kyklischen Titanomachie dieser Schwierigkeit Herr geworden ist.

jüngere Olympier-Generation (886–962) folgen zu lassen? In der Tat könnte durch Ausscheidung von 820–880 oder 820–885 das Gedicht zu gewinnen scheinen. Aber ehe wir uns voreilig entscheiden, wollen wir zuerst den bisherigen Verlauf der Handlung, wie er sich in den drei Abschnitten 154–210, 459–506 und 617–819 vor uns abgespielt hat, noch einmal rekapitulieren. Zwei Weltherrscher sind vor uns vorübergezogen, jeder von ihnen erzeugt ein Geschlecht, aber der erste, Uranos, stößt seine Kinder in den Mutterleib, den Schoß der Erde, zurück, der zweite, Kronos, verbirgt sie in seinem eigenen Leib. Bei beiden die Furcht, daß eines ihrer Kinder den Vater entthronen könnte. Darum Vernichtung der eigenen Brut, ein Stillstand der Weltentwicklung, ein ewiges Beharren. Erst Zeus und seine Geschwister erzeugen ein Geschlecht, das sich ungehindert entwickeln darf, das weiter zeugen wird, neue Götter und die Könige und Heroen; die Herrschaft der Olympier ist gleichbedeutend mit der Entwicklung der Welt. Aber wird sie ewig währen? Wo liegt die Garantie dafür, daß nicht einst ein Olympierkind geboren werden wird, das wiederum den Zeus entthront? Wie kommt es, daß die Furcht vor dem eigenen Kinde, die die beiden | ersten Göttergenerationen beherrscht hat, bei der dritten geschwunden ist? Mit List hat Kronos der ἀγκυλομήτης (137, 168, 495 u. ö.) den Uranos, mit Klugheit und Stärke (τέχνησι βίηφι τε 496) Zeus den Kronos bewältigt. Kann nicht einmal ein noch Klügerer und noch Stärkerer kommen als Zeus? Diese Frage nach der Ewigkeit der bestehenden Weltordnung, die später im Anschluß an Hesiod auch Aischylos und einen zwischen Aischylos und Hesiod lebenden Epiker, der danach die Thetissage umgemodelt hat, lebhaft beschäftigt hat, mußte einen Mann von der tiefen Religiosität des Hesiod aufs tiefste ergreifen. Er beantwortet sie: nein, es kann keinen Klügeren und Stärkeren als Zeus geben; denn Zeus ist allweise und allmächtig. Darum singen bei ihm schon im Proömium die Musen vom Zeus 48 f.

ἀρχόμεναί θ' ὕμνεῦσι θεαὶ λήγουσαι τ' αἰοιδῆς<sup>8</sup>  
 ὅσπον φέρτατός ἐστι θεῶν κρατέϊ τε μέγιστος.

<sup>8</sup> Der Vers leidet an einer alten kaum zu heilenden Corruptel, ist aber so ganz im Geiste Hesiods, daß ich an Guyets Athetese nicht glauben kann.

Im Gedichte selbst aber beweist er seinen Glaubensartikel auf doppelte Weise. Erstens allegorisch: mit der Allmacht, die in vierfacher Brechung als Zelos, Nike, Kratos und Bie, die Kinder der Eidgöttin Styx, personifiziert wird, hat er einen ewigen Bund geschlossen — αἰεὶ παρ Ζηνὶ βαρυκτύπῳ ἐδριόωνται 388 —, die Klugheit aber, die Metis, hat er ganz in sich aufgenommen; er hat sie verschlungen, ἵνα μὴ βασιληίδα τιμὴν ἄλλος ἔχοι Διὸς ἀντὶ θεῶν ἀειγενετῶν 893f. Zweitens durch den Mythos: der Klügste der Titanen hat ihn nicht zu überlisten vermocht und hat es schwer büßen müssen, daß er klüger sein wollte als Zeus. Le | diglich um diesen Satz ὥς οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν 613 zu beweisen, keineswegs aus Lust am Fabulieren, die Hesiod ganz fern liegt, wird der Prometheusmythos so ausführlich behandelt. Daß er gerade diesen ätiologischen Mythos wählt, um die Unfehlbarkeit des Zeus zu beweisen, während es sonnenklar und allgemein zugegeben ist, daß nach dessen ursprünglichem Sinn gerade Zeus der Betrogene ist<sup>9</sup>, ist für Hesiod außerordentlich bezeichnend. Kritik will er zugleich üben an diesem gotteslästerlichen Mythos, indem er ihn umdeutet, wie es später Stesichoros und Pindar in ähnlichen Fällen tun. Aber Hesiod verfährt dabei mit einer unglaublich naiven und zugleich souveränen Verachtung der Wahrscheinlichkeit. Ja, Zeus wurde betrogen, aber er hat sich mit Absicht betrügen lassen: γνῶ ῥ' οὐδ' ἡγνοίησε δόλον (551), und um gar keinen Zweifel über seine Meinung zu lassen, gibt Hesiod gerade in der Situation, wo Zeus scheinbar völlig düpiert wird, dem Gotte dreimal das Epitheton ἄφθιτα μήδεα εἰδῶς (545, 550, 561), während Prometheus bald, wie Kronos, ἀγκυλομήτης (546), bald κοικολόβουλος (521), bald ποικίλος αἰολόμητις (511) heißt, lauter Beiworte mit einem üblen ethischen Beigeschmack. Aber freilich die Tatsache, daß die Götter für alle Zeiten unter den Folgen dieses von Zeus zugelassenen Betrugs zu

<sup>9</sup> In der Beurteilung der Sage und ihrer Behandlung stimme ich den schönen Ausführungen von Lisco, *a. a. O.*, p. 17 ff., vollständig bei; ziehe aber den umgekehrten Schluß wie er. Die religiösen Empfindungen, die er seinem Interpolator zuschreibt, sind nach meiner Anschauung gerade die des Hesiod.

leiden haben — ἐκ τοῦ δ' ἀθανάτοισιν ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων καίουσ' ὅστέα λευκὰ θυθέντων ἐπὶ βωμῶν (556 f.) —, ließ sich durch keine Umdichtung oder Umdeutung aus der Welt schaffen, so wenig wie die zweite | Überlistung des Zeus durch den Feuerraub, ein Mythos, der ursprünglich mit dem Schiedsgericht in Mekone sicherlich nichts zu tun hatte, den aber Hesiod mit diesen verbindet, weil er aus ihm das Motiv der Bestrafung des Prometheus entnehmen konnte. Und noch einen dritten Prometheusmythos, den von der Pandora, flicht er ein, um auch die Menschen für den ihnen zugefallenen Gewinnst zu strafen, zu welchem Behuf er freilich diesen alten Naturmythos bis zur Unkenntlichkeit umbilden muß<sup>10</sup>. Das Resultat dieser tendenziösen Mythenklitterung ist eine Geschichte, in der die religiöse Empfindung für den Mangel an logischem Zusammenhang entschädigen muß, die aber gerade darum echt hesiodeisch ist.

Wie nun der Handel in Mekone die Probe von Zeus' Unfehlbarkeit gibt, so könnte zum Beweise seiner alles niederwerfenden Kraft die Titanomachie als völlig ausreichend gelten. So scheint die Beweiskette geschlossen: Zeus ist der klügste und stärkste aller Götter, die ewige Dauer seiner Weltherrschaft verbürgt. Auch von diesem |

<sup>10</sup> Die im *Journ. of hell. stud.*, XXI, 1901, pl. I, von Percy Gardner veröffentlichte attische Vase lehrt, daß Pandora, wie auch ihr Name besagt, die Erdgöttin ist, die aus ihrem Wintergefängnis von Prometheus und Epimetheus befreit wird und sich mit einem von ihnen vermählt. Furtwängler war bereits der Wahrheit sehr nahe gekommen, nur hätte er die Mysterien von Phlya lieber aus dem Spiel lassen sollen. Damit ist die Echtheit des Verses der Ἔργα 81 gesichert, aber auch erwiesen, daß die Geschichte von der Schöpfung des Weibes von Hesiod erfunden ist. Eine ähnliche verwegene Umbildung liegt dem Motiv vom Faß der Pandora zugrunde, wie Jane Ellen Harrison (*Journ. of hell. stud.*, XX, 1900, p. 101, und *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, p. 43 f.) gezeigt hat. Weiter lernen wir, daß Aristophanes in seiner Εἰρήνη den alten Mythos von der gefangenen Erdgöttin auf die Friedensgöttin übertragen hat, und auch auf die Πανδώρα ἢ Σφουροκόποι des Sophokles fällt nun ein überraschendes Licht; in diesem Stück scheint der alte Naturmythos mit der Hesiodischen Umbildung kombiniert gewesen zu sein. Den Beweis dieser Thesen muß ich mir für eine andere Gelegenheit aufsparen.



Gesichtspunkte aus scheint also die Typhon-Episode überflüssig zu sein und ihrer Ausschaltung nichts im Wege zu stehen.

Und doch ist noch ein wesentlicher Faktor unberücksichtigt geblieben. Ehe ich ihn nenne, wollen wir nochmals die Verse näher ins Auge fassen, die berichten, wie Zeus seinen Vater zwingt, die verschluckten Kinder wieder von sich zu geben, 492 ff.:

καρπαλίμως δ' ἄρ' ἔπειτα μένος καὶ φαίδιμα γυῖα  
 ἤϋξετο τοῖο ἄνακτος· ἐπιπλομένων δ' ἐνιαυτῶν  
 Γαίης ἐννεσίησι πολυφραδέεσσι δολωθεῖς  
 ὃν γόνον ἅψ ἀνέηκε μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης  
 νικηθεῖς τέχνῃσι βίηφί τε παιδὸς ἑοῖο.

Daß diese Versgruppe unentbehrlich ist, haben wir oben gesehen. Darum könnte aber doch ein einzelner Vers aus ihr späterer Zusatz sein; namentlich scheint das Nebeneinander von V. 494 und 496 bedenklich, und so hat denn Heyne den zweiten von ihnen: νικηθεῖς τέχνῃσι βίηφί τε παιδὸς ἑοῖο unter fast allgemeiner Billigung getilgt. Und doch ist diese Athetese ganz unmöglich; denn wenn Gaia allein die Macht besitzt, den Kronos zum Ausspeien der verschlungenen Kinder zu zwingen, warum hat sie sich ihrer nicht schon längst bedient? Warum dann erst noch die Überlistung des Kronos durch den als Wickelkind drapierten Stein? Warum konnte nicht Hades oder Poseidon den Kronos stürzen, warum mußte erst auf Zeus gewartet werden, wenn es nicht ihm allein vorbehalten war, seine Geschwister zu befreien? Also könnte man vielleicht daran denken, vielmehr V. 494 Γαίης ἐννεσίησι πολυφραδέεσσι δολωθεῖς zu athetieren. Aber darf bei einem so wichtigen Akt | die Beteiligung der Gaia ausgeschaltet werden? Wir berühren damit einen Punkt, der für die richtige Auffassung des Gedichts von prinzipieller Bedeutung ist. Denn so sehr für Hesiod Zeus die wichtigste Person ist, der Gott, an dessen Regierung das Wohl der Welt geknüpft ist, dem, wie stets nachdrücklich, auch proleptisch (V. 392 ff., 412), hervorgehoben wird, alle anderen Götter ihre Ehre verdanken, die eigentliche Führerin der Handlung ist Gaia. Sie ist nicht nur die alles gebärende Mutter, sondern auch die Diplomatin, die alles weiß, alles ersinnt, alles in die Wege leitet, und es ist mir daher unbegreiflich, wie kürzlich A. Dieterich in seinem schönen Aufsatz über Mutter

Erde<sup>11</sup>, dem ich auch von meinem religionsgeschichtlichen Standpunkt aus in den meisten Punkten zustimmen darf, behaupten konnte, daß Gaia bei Hesiod nur in den genealogischen Reihen der Götter- und Weltentstehung lebendig hervortrete. Im Gegenteil, sie ist geradezu die Heldin der Theogonie: alles Entscheidende geschieht Γαίης φραδοσύνησιν (625, 884, 891). Den Kronos stiftet sie zur Entmannung und Entthronung des Uranos an und gebärt ihm im Stahl die Waffe zur Tat; der Rhea gibt sie die List zur Rettung des Zeuskindes ein und zieht das gerettete selbst in Kreta auf; Blitz und Donner hält sie verborgen, bis die Stunde der Entscheidung gekommen ist (505); auf ihren Rat befreit Zeus die Hekatoncheiren, auf ihren Rat wird er von seinen Geschwistern zum Weltherrscher gekürt, auf ihren Rat verschlingt er die Metis. Da wäre es doch wirklich vermessen, den V. 494 zu tilgen, zumal auch der Chiasmus |

Γαίης ἐννεσίησι πολυφραδέεσσι δολωθεῖς  
νικηθεῖς τέχνησι βίηφι τε παιδὸς ἐοῖο

die Echtheit beider Verse zu verbürgen scheint.

Aber gerade die gewaltige Rolle, die wir Gaia bisher stets zugunsten des Zeus spielen sahen, mußte in dem grübelnden Gemüte Hesiods Bedenken erwecken. Können nicht eben von dieser Seite dem Zeus, obgleich er der Kluge und Starke κατ' ἔξοχὴν ist, Gefahren drohen, wenn Gaia, die Allmutter, weiter gebärt? Diese Bedenken zu heben ist der Zweck der Typhon-Episode. Ja, Gaia hat noch einmal geboren<sup>12</sup>, ihr jüngstes und letztes Kind, wie

<sup>11</sup> *Archiv für Religionswissenschaft*, VIII, 1905, 31 [abgedruckt in dem Buch: A. Dieterich, *Mutter Erde*, Leipzig/Berlin 1905, 3. Aufl. 1925].

<sup>12</sup> Wenn Gaia bei Apollodor, I, 6, 3, den Typhon, wie vorher, I, 6, 2, die Giganten, περὶ Τιτάνων χολωθεῖσα gebärt, so ist das die Anschauung späterer theogonischer Dichtungen, die dem Hesiod durchaus fernliegt. Dieser verzeichnet V. 820f. nur die Tatsache und den Zeitpunkt der Geburt:

αὐτὰρ ἐπεὶ Τιτῆνας ἀπ' οὐρανοῦ ἐξέλασεν Ζεὺς,  
ὀπλότατον τέκε παῖδα Τυφωέα Γαῖα πελώρη,

betrachtet aber mitnichten den Typhon als Werkzeug der Gaia. Ob er da-

nicht ohne Absicht V. 821 hervorgehoben wird, den Typhon, ein Wesen, das über alle Vorstellung furchtbar und schrecklich war, und beinah wäre das Unzulängliche Ereignis geworden, ein neuer Weltherrscher, aber des Zeus Klugheit und Kraft haben auch das jüngste Kind der Gaia überwältigt, V. 836 ff.:

καί νύ κεν ἔπλετο ἔργον ἀμήχανον ἥματι κείνῳ  
καί κεν ὃ γε θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἄναξεν,  
εἰ μὴ ἄρ' ὄξυ νόησε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε κτλ.

So ist die Weltherrschaft dieses Scheusals, das nicht umsonst mit so grauenhaften Farben geschildert wird, abgewandt, und das Weltregiment des Zeus nunmehr für alle Ewigkeit gesichert. Gedanke und Stimmung dieses Teils der Theogonie lassen sich nicht besser wiedergeben als mit den Worten des ältesten und tiefsten aller Hesiod-Interpreten, Aischylos (Ag., 167 ff.):

οὐδ' ὅστις πάροιθεν ἦν μέγας,  
παμμάχῳ θράσει βρύων,  
οὐδὲ λέξεται πρὶν ὧν·  
ὅς δ' ἔπειτ' ἔφω, τρια-  
κτῆρος οἴχεται τυχών.  
Ζῆνα δέ τις προφρόνως ἐπινίκια κλάζων  
τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν.

Sucht man so die Theogonie aus sich selbst zu verstehen, so dürfte ein großer Teil der seit Jahrhunderten gegen sie gerichteten Angriffe in nichts zerrinnen. Nicht alle konnten in dieser Skizze berücksichtigt werden; die Abrechnung mit den Anstößen, die man an dem sprachlichen Ausdruck genommen hat, muß ich mir für eine andere Stelle versparen. Ich habe mich hier auf die Prüfung des Inhalts und der Komposition beschränkt, und dabei kam es mir vor allem darauf an, zu zeigen, daß die Theogonie, wie sie uns vorliegt, ein in sich geschlossenes poetisches Ganze ist. Auch die Frage, ob Hesiod dieses Götter- und Weltsystem selbst erdacht,

bei ein älteres Gedicht benutzt (Usener, *Rhein. Mus.*, LVI, 1901, S. 174 ff.; Lisco, a. a. O., p. 78), ist für seine Auffassung von der Sache ganz gleichgültig.

oder ob er dafür Trümmer älterer Kosmogonien, meinethalb auch babylonischer, verwendet hat, durfte unerörtert bleiben. Denn was er auch Fremdes in sich aufgenommen haben mag, er hat es durch tiefes und langes Nachdenken zu seinem geistigen Eigentum umgeschaffen. Wie wir sie lesen, ist die Theogonie durchaus seine eigene Schöpfung. Als religiöses Bekenntnis will dieser Hymnus auf Zeus und die Musen verstanden und bewundert werden.

## BEISPIELE ZUR POETISCHEN TECHNIK DES HESIOD

Von HANS SCHWABL

Diese Arbeit geht von der in den „Serta philologica Aenipontana“ = „Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft“ Band 7/8 (Sonderdruck, Innsbruck 1961) S. 69–84 (unter dem Titel „Beobachtungen zur Poesie des Hesiod“) publizierten aus, die einige Zustimmung gefunden hat und hier zunächst wieder abgedruckt werden sollte. Es schien mir aber dann für die Sache, an der mir gelegen ist, förderlicher, dem Ganzen eine neue Fassung zu geben und einiges, das zur Klärung mit beitragen kann, noch dazuzufügen. Ich bin dem Herausgeber und dem Verlag zu Dank verpflichtet, daß sie dem zugestimmt haben.

Das Folgende ist beispielhaft zu verstehen und dürfte, wenn es richtig ist, nicht nur für Hesiod Bedeutung haben. Ich hoffe das bald in einer Arbeit zeigen zu können, deren Hauptstück die durchgeführte Analyse der Theogonie und der Erga bilden wird. Hier gebe ich zunächst die Bemerkungen zu Theog. 29–42 aus den Serta Aenipontana unverändert wieder, weil damit die Art von Beobachtung exemplifiziert wird, die mich auf das Folgende gebracht hat. Es ergibt sich damit auch die Möglichkeit eines Übergangs vom Einfacheren zum Komplizierteren. Gezeigt werden soll, daß es bei Hesiod in weitem Maße möglich ist, den organischen Zusammenhang von Kontexten durch formale Beobachtungen zu erweisen (wobei die traditionellen Analysen, soweit sie „Interpolationskritik“ sind, ihre Widerlegung erfahren) und darüber hinaus zu objektiven Bestimmungen des Aufbaus seiner Werke zu gelangen, ohne die eine differenzierte Interpretation unmöglich ist.

*Hes. Theog. 29–42* (vgl. auch Proceedings of the African Philol. Ass. II 1959, 24–27):



- ὧς ἔφασαν κοῦραι μεγάλου Διὸς ἀρτιέπειαι  
 30 καὶ μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἔριθῆλεος ὄζον  
 (32) δρέψασθαι θηητόν· ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν  
 θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα,  
 καὶ μ' ἐκέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων,  
 35 σφᾶς δ' αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν αἰεδεῖν.  
 ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα περὶ δρυὶν ἢ περὶ πέτρην;  
 τύνη, Μουσᾶων ἀρχώμεθα, ταὶ Διὶ πατρὶ  
 ὑμνεῦσαι τέρπουσι μέγαν νόον ἐντὸς Ὀλύμπου  
 (38) εἰρεῦσαι τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα,  
 φωνῇ ὁμηρεῦσαι· τῶν δ' ἀκάματος ῥέει αὐδὴ  
 40 ἐκ στομάτων ἡδεῖα· γελᾷ δέ τε δώματα πατρὸς  
 Ζηνὸς ἐριγδούποιο θεᾶν ὅπῃ λειριοέσση  
 σκιδναμένη· κτλ.

Man meinte lange Zeit vielfach, hier das Aneinanderrücken zweier ursprünglich selbständiger Hymnenstücke mit Händen zu greifen, insofern als V. 36 mit einer Anfangsformel der Hymnen neu einsetzt. Ferner hat man Wiederholungen beanstandet (V. 32 gegenüber 38), wobei eine Korruptel in V. 32 (θεῖήν für das allem Anschein nach richtige θέσπιν) und die ungewöhnliche Verwendung von εἰρεῦσαι in V. 38 weitere Argumente anboten. Dazu sollte die in den V. 32 und 38 vorliegende Formel vor allem in V. 32 stören und ihre Funktion (Bezeichnung dichterischen, nicht seherischen Kündens) verfehlen. Einen weiteren Anstoß logischer Art bot schließlich V. 31, wo für αὐδὴν von Rzach αὐοιδὴν gefordert und seither (mit Ausnahme Jacobys) in die Ausgaben gesetzt wurde. Schließlich galt lange Zeit das δρέψασθαι der schlechteren Handschriften geradezu als Musterfall einer durch diese glücklich überlieferten Lesart (obwohl allein δρέψασθαι der Stelle das richtige Kolorit gibt).

Alles in allem erweist sich aber dieses offenkundig sehr eindringende und gründliche kritische Bemühen um den Text als im Endeffekt verkehrt und überspitzt. Die tatsächliche Korruptel in V. 32 war bald geheilt, alle übrigen Eingriffe aber haben die Stelle nur zerstört, und dies sollte eine Warnung mehr sein, Konjekturen, die nicht absolut sichere Korruptelen betreffen, nicht in die Texte aufzunehmen und auch bei Konjekturen, die ganze Verse betreffen, die Verdammung lieber im Apparat als im Text auszudrücken. Unsere Stelle etwa läßt sich sehr simpel durch Beachtung einiger vom Dichter verwendeter „poetischer Mittel“ schützen. So konnte nur Taub-

heit gegenüber den Versen als einem Klanggebilde verkennen lassen, daß die Versenden von V. 32–34 aneinander anklingen und daß für die Versanfänge von 37–39 dasselbe gilt:  $\pi\rho\acute{o} \tau' \acute{\epsilon}\acute{o}\nu\tau\alpha$ ,  $\alpha\acute{\iota}\epsilon\nu \acute{\epsilon}\acute{o}\nu\tau\omega\nu$ ,  $\alpha\acute{\iota}\epsilon\nu \acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\iota\nu$ ;  $\acute{\upsilon}\mu\nu\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\alpha\iota$ ,  $\epsilon\acute{\iota}\rho\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\alpha\iota$ ,  $\varphi\omega\nu\eta\grave{\iota} \acute{o}\mu\eta\rho\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\alpha\iota$ . Dergleichen kann nicht zufällig sein, und es ist um eine Kritik kaum gut bestellt, die Dinge dieser Art dem textverderbenden Spiel des Zufalls und den Händen frivoler Eindichter zur Last legt. Jedenfalls konnten Wiederholungen im einzelnen nur so lange stören, als man sich über ihr Ausmaß und damit zugleich über ihre Funktion an dieser Stelle nicht Rechenschaft gab.

Über das ästhetische Vorurteil gegen Wiederholungen von Versen und Versteilen, durch das ein nicht geringer Teil der Kritik am Text Hesiods und der homerischen Hymnen bedingt ist, werden wir zum Schluß ein Wort sagen können. Jetzt nur zu unserer Stelle: abgesehen von den schon berührten Assonanzen zeigen die V. 31–39 eine Reihe von Wiederholungen, die unmittelbar den Sinn betreffen, und zwar in einer Anordnung, die Zufall völlig ausschließt. Man muß davon ausgehen, daß V. 35 mit seinem gewissermaßen unwilligen Abbrechen der Schilderung der Dichterweihe so etwas wie das Gelenk des persönlichen Teils mit Helikon und Musenepiphanie und des unmittelbar darauf einsetzenden Hymnus auf die Musen am Olymp darstellt. Behält man das im Auge, so wird auch klar, daß die V. 31–34 in den V. 36–39 gewissermaßen ihr Echo haben, da die entscheidenden Elemente gleichsam im Spiegelbild, in einer Abfolge abcd: dcba, wiederkehren. Die Entsprechungen betreffen entweder die genau gleiche Stelle im Vers oder zumindest dieselbe Verschälte:

31	$\acute{\epsilon}\nu\epsilon\pi\nu\epsilon\upsilon\sigma\alpha\nu \delta\acute{\epsilon} \mu\omicron\iota \alpha\acute{\upsilon}\delta\eta\nu$	a	39	$\tau\acute{\omega}\nu \delta' \acute{\alpha}\kappa\acute{\alpha}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \acute{\rho}\acute{\epsilon}\epsilon\iota \alpha\acute{\upsilon}\delta\eta$
32	$\tau\acute{\alpha} \tau' \acute{\epsilon}\sigma\sigma\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha \pi\rho\acute{o} \tau' \acute{\epsilon}\acute{o}\nu\tau\alpha$	b	38	$\tau\acute{\alpha} \tau' \acute{\epsilon}\sigma\sigma\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha \pi\rho\acute{o} \tau' \acute{\epsilon}\acute{o}\nu\tau\alpha$
33	$\kappa\alpha\acute{\iota} \mu' \acute{\epsilon}\kappa\acute{\epsilon}\lambda\omicron\nu\theta' \acute{\upsilon}\mu\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$	c	37	$\acute{\upsilon}\mu\nu\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\alpha\iota \tau\acute{\epsilon}\rho\pi\omicron\upsilon\sigma\iota$
34	$\sigma\varphi\acute{\alpha}\varsigma \delta' \alpha\acute{\upsilon}\tau\alpha\varsigma \pi\rho\acute{o}\tau\omicron\nu \tau\epsilon$	d	36	$\tau\acute{\upsilon}\nu\eta \text{ Μουσάων } \acute{\alpha}\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\theta\alpha$

Die Wiederholungen, an denen man bei V. 32 und V. 38 vielfach Anstoß genommen hat, erweisen sich somit als Teil einer äußerst kunstvollen Komposition. Ein Zufall ist vollkommen ausgeschlossen, wenn man bedenkt, wie sich dazu die Klangspiele innerhalb der Versgruppen 31–34 und 36–39 gruppieren und mit den Wiederholungen ein Ganzes bilden: die Wiederholungen sind V. 31 und

32 am Versende, 33 und 34 am Versanfang, 36 und 37 am Versanfang, 38 und 39 am Versende; 33 und 34 klingen am Versende an den Ausgang von V. 32 an, während das entsprechende Spiel in 37–39 am Versanfang steht. Das macht sicher, was sich im übrigen in der Zwischenzeit auch sonst durchgesetzt hat, daß das hymnische Stück auf die „helikonischen“ Musen, in dem die Dichterweihe erzählt ist, und der nachfolgende „Hymnus“ auf die „olympischen“ Musen Teil einer einheitlichen Komposition sind. Das Schöne daran ist, wie der Dichter durch Wiederkehr und Wiedererklingen des Gleichen die beiden Teile eng verknüpft, und so sinnfällig macht, daß das Singen der Musen die Grundlage allen Gesanges ist. Die Parallelität der beiden Stellen ist also auch religionsgeschichtlich keineswegs gleichgültig: sie zeigt, wie sehr die Gabe der Musen an den Dichter und der Gesang der Musen selbst eins sind.

Das in den Serta Aenipontana anschließend Ausgeführte darf ich jetzt nur kurz andeuten, dafür aber ein paar Hinweise anfügen. Es ging darum, daß die Zusammengehörigkeit von 31 ff. und 36 ff. auch in der Verlagerung der Assonanz vom Versende (αὐδήν 31, πρό τ' ἔόντα 32, αἰὲν ἔόντων 33, αἰὲν αἰεῖειν 34, wozu im Übergang auch ἡ περὶ πέτρην 35 und ταὶ Διὶ πατρί 36 tritt) an den Versanfang (τύνη 36, ὑμνεῦσαι 37, εἰρεῦσαι 38, φωνῇ ὀμρεῦσαι 39) zum Ausdruck kommt. Der Vorgang ist etwas ganz Natürliches, doch hilft vielleicht ein Blick auf Theog. 829–835 zur Verdeutlichung des Gemeinten. Ich brauche die Stelle, die auch durch ihre starken und ausgewogenen Reimwirkungen auffällt, hier nicht zu wiederholen, da jeder die Gegebenheiten beim Lesen leicht erfassen kann und für unser eigentliches Problem daran so gut wie nichts hängt. Ich möchte aber auch hier wieder betonen, daß die V. 829 ff. davor warnen können, den „Stil“ der Typhonomachie allzu negativ zu bewerten (zum Aufbau vgl. unten § 7).

Das behandelte Stück aus dem Theogoniprooimion hat uns in jedem Falle gezeigt, daß es möglich ist, das Vorliegen eines organischen Kontextes durch die Beobachtung formaler Mittel zu erweisen. Dabei haben sich gerade die Wiederholungen, die immer wieder Anstoß erregten, als sinnvoll und als das nachdrücklichste Mittel des poetischen Ausdrucks herausgestellt. Unser Stück ist nun freilich nur ein kleiner Ausschnitt aus einem Ganzen, das wir an

anderer Stelle analysiert haben (Hermes 91, 1963, 385–415); es macht aber auch schon für sich allein – durch die Anordnung seiner Formelemente in der Weise eines ὕστερον πρότερον Ὀμηρικῶς – deutlich, daß in unserer Dichtung gewissermaßen musikalisch komponiert ist und die Anstöße der Modernen nicht zuletzt auf die Schwierigkeit zurückgehen, sich auf den rechten Ton einzustimmen. Wir werden im Folgenden sehen, daß die Formelwiederholung in erster Linie motivische bzw. emphatische Funktion hat und uns die Motivführung somit auch das Mittel bieten kann, die ursprünglichen Zusammenhänge und die vom Dichter gewollte Disposition wieder aufzudecken. Nebenbei wird sich dabei auch zeigen – ohne daß wir im einzelnen darauf hinweisen wollen –, warum eine primär logisch orientierte Analyse immer wieder zum Scheitern und zum Fehlurteil gezwungen ist. Ich wähle als Hauptbeispiel auch hier wieder die Titanomachie, an der sich besonders schön demonstrieren läßt, daß es nicht nur an Hesiod liegt, wenn er von den Modernen als „maligna materies“ (F. A. Wolf) empfunden wird. Unser Ergebnis entspricht dem in den Serta Aenipontana zuerst dargelegten, doch ist die Demonstration um einige wesentliche Punkte vermehrt, die einmal den Zusammenhang der Komposition, dann aber auch die prinzipielle Bewertung betreffen. Am Ende wird weiteres Material, das die prinzipielle Bewertung erleichtern kann, zugefügt.

### *Die Titanomachie (Theog. 617–724<sup>1</sup>)<sup>1a</sup>*

Die Demonstration in den Serta Aenipontana war etwa folgende: Der Aufbau der Titanomachie läßt sich durch genaue Beobachtung der in ihr vorkommenden Wiederholungen eindeutig feststellen. Dabei kommt den zuerst von F. A. Wolf und noch bei Jacoby<sup>1</sup>

<sup>1a</sup> Zum Vers 724<sup>1</sup> vgl. die Angaben bei Jacoby.

<sup>1</sup> Für den Leser, der Jacobys Ausgabe vielleicht nicht zur Hand hat, seien die Verse notiert, die dort in irgendeiner Weise dem Verdacht verfallen: 621–23, 627–28, 631–36, 640–42, 669–80 (?), 681–86, 687–712 (mit Differenzierung im einzelnen), 720 ff. Der verbleibende Rest wird (ed. p. 22) gelobt („ars sana sobria egregia“), dagegen das rhapsodischer

athetierten Versen 621–623 eine besondere Bedeutung zu. Sie lassen sich, wie allein die behandelte Stelle der Dichterweihe zeigen kann, nicht als ein dem Hesiod stilistisch fremdes Element abtun, sondern sie zeigen gerade Elemente des „hesiodischen“ Stils (Emphase durch Reimwirkung, Umrahmung durch Formelwiederholung). Sie lassen sich vor allem aber auch nicht aus dem Kontext (*alia versuum* 619/20 *conceptio?* nach Jacoby) verdächtigen, sondern stellen einen für die gesamte Titanomachie wesentlichen Ausgangspunkt dar. Die in unseren Versen vorliegende Betonung der Formel ἄλγε' ἔχοντες (621) ... μέγα πένθος ἔχοντες (623) ist nämlich nicht isoliertes Element dieser einen Stelle, sie hat für die ganze Titanomachie Funktion, da in ihr dieselbe Formel und ihre Abwandlungen weiterwirken: 629 πόνον θυμαλγέ' ἔχοντες 635 μάχην θυμαλγέ' ἔχοντες, 651 ὅσσα παθόντες, 660 ἀνάελπτα παθόντες, 670 βίην ὑπέροπλον ἔχοντες, 675 (πέτρας) ἐν χερσὶν ἔχοντες und schließlich nochmals 711 πρὶν δ' ἀλλήλοισι ἐπέχοντες. Dieser Befund, der an sich einige Beweiskraft für den Zusammenhalt der Stelle haben kann, wird in seiner Relevanz aber erst dann sichtbar, wenn erkannt ist, daß die Titanomachie in regelmäßigen Vortragseinheiten komponiert ist, die sich als Ganzheiten aufeinander beziehen lassen. Es nimmt in diesen Einheiten, die jeweils 10 Verse umfassen, unsere

Erweiterung Zugeschriebene („*translaticia tritaque pugnae descriptio*“) wie der dadurch entstandene Zusammenhang getadelt: *nolo hic singula persequi, quam dure inepteque vv. 711–712 a Iove ad Centimanos interpolator revertatur, quam obscure pugnae locus indicetur, quantum omnia sibi non constant, sed inter se acerrime pugnent; neque opus est. nam dudum haec probe perspecta a viris doctis atque ita vera, licet identidem inveniantur, qui mediocribus rhapsodorum figmentis amplificationibusque quam carmine antiquo et severo cum admiratione delectari malint. etc.*“ (der eigentliche Gegner ist Wilamowitz, *Hermes* 63, 1928, 369–371). — Im ganzen spielt bei diesem Urteil manches mit, das genauer unter die Lupe zu nehmen sich lohnte (Fixierung der hesiodischen Theogonie auf ein „*carmen genealogicum antiquissimum*“; „Homerisches“ fällt den Rhapsoden zur Last; ferner das Postulat der „*ars sobria*“, das sich am besten vielleicht mit dem von Schoemann *op. ac.* II 355 auf den Dichter angewendeten Satz: „*bonus nemo nisi prudens*“ illustrieren und wohl auch ad absurdum führen läßt).



Formel so oft eine feste Stelle ein, daß die Verwendung der Formel allein die Dekaden als Gegebenheiten erweisen kann (623, 635, 660, 670, 711 jeweils der 7. Vers; 651 der 8. Vers). Entsprechendes gilt auch für andere Motive: z. B. gibt es durchgehende Betonung der Kampfparteien im 3. Vers 676 (Titanen), 687 (Zeus), 697 (Titanen), 707 f. (Zeus), 717 (Titanen), ferner Betonung der beiden Parteien im 5. Vers (648, 668, 678, 709). Damit ist die Abtrennung von Dekaden ab 644 ff. vollkommen sicher, 684 hat als pauseseetzender Vers zwischen jeweils vier Dekaden zu gelten. Schwieriger ist die Bewertung von 617–643, weil hier sich zwar zwei Dekaden, die dem Festgestellten entsprechen, zwanglos abgrenzen lassen, aber durch die Formelwiederholung im ganzen Stück klar wird, daß die 27 Verse unauflösbar zusammenhängen. Dieser Zusammenhang des Einleitungstücks stellt aber nun noch das weitere Problem, wie man sich das Verhältnis der 27 einleitenden Verse zu den folgenden 81 Versen (= dreimal 27) zu denken hat.

Für diese Probleme habe ich Antworten zu geben versucht. Wir wollen es hier erneut versuchen, weil sich manches, wie es scheint, jetzt klarer fassen läßt. Ausgangspunkt muß uns der Text sein, der in seiner Zurichtung dem Leser die Gegebenheiten präsentiert. Der Abdruck erfolgt im wesentlichen in derselben Weise wie in den Serta Aenipontana, aber ohne Auslassungen, damit nicht nur die Dekaden hervortreten, sondern auch der Zusammenhang des Ganzen und seiner Teile optisch erfaßbar wird. Die Teile sind: 1. die Einleitung von 27 Versen (617–643) und 2. zwei Dekadenreihen zu je 40 Versen, die als parallele Abläufe gewertet werden müssen. Diejenigen Elemente, die den parallelen Ablauf am deutlichsten zeigen, sind dick unterstrichen, sonst vor allem die wichtigsten Wiederholungen hervorgehoben. Die Dekadenreihen sind, anders als in den Serta Aenipontana, als solche kenntlich gemacht (also A<sup>1</sup>, B<sup>1</sup>, C<sup>1</sup>, D<sup>1</sup> bzw. A<sup>2</sup>, B<sup>2</sup>, C<sup>2</sup>, D<sup>2</sup> zu Bezeichnung der beiden Reihen). Auf besondere Kennzeichnung der dekadisch auffaßbaren Elemente der Einleitung wird verzichtet.

617	Ὅβριάρεω δ' ὡς πρῶτα πατὴρ ὠδύσσατο θυμῷ	1
	Κόττω τ' ἡδὲ Γύη, δῆσεν κρατερῷ ἐνὶ δεσμῷ	2
	ἡγορέην ὑπέροπλον ἀγόμενος ἡδὲ καὶ εἶδος	3
620	καὶ μέγεθος, κατένασσε δ' ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης·	4 e
	ἐνθ' οἷ γ' ἄλγε' ἔχοντες ὑπὸ χθονὶ ναιετάοντες	5 a e
	εἶατ' ἐπ' ἐσχατιῇ μεγάλῃς ἐν πείρασι γαίης (6)	6
	δητὰ μάλ' ἀχνύμενοι κραδίῃ μέγα πένθος ἔχοντες·	7 a
	ἀλλὰ σφεας Κρονίδης τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι	8
625	(9) οὓς τέκεν ἡύκομος Ῥεῖη Κρόνου ἐν φιλότῃ	9 f
	Γαίης φραδομοσύνησιν ἀνήγαγον ἐς φάος αὖτις·	10
	αὐτὴ γάρ σφιν ἅπαντα διηνεκέως κατέλεξε	11
	σὺν κείνοις νίκην τε καὶ ἀγλαὸν εὖχος ἀρέσθαι. (6)	12
629	Δηρὸν γὰρ μάρναντο πόνον θυμαλγέ' ἔχοντες	1 a
630	Τιτῆνές τε θεοὶ καὶ ὅσοι Κρόνου ἐξεγένοντο	2 c
	ἀντίον ἀλλήλοισι διὰ κρατερὰς ὑσμίνας·	3 b d
	οἱ μὲν ἄφ' ὑψηλῆς Ὀθρυος Τιτῆνες ἀγαυοί,	4
	οἱ δ' ἄρ' ἀπ' Οὐλύμποιο θεοί, δωτῆρες ἑάων,	5
(18)	οὓς τέκεν ἡύκομος Ῥεῖη Κρόνω εὐνηθεῖσα. (6) (sp.)	6 f
635	οἳ ῥα τότε ἀλλήλοισι μάχην θυμαλγέ' ἔχοντες	7 b a
	συνεχέως ἐμάχοντο δέκα πλείους ἐνιαυτούς·	8
	οὐδέ τις ἦν ἔριδος χαλεπῆς λύσις οὐδὲ τελευτὴ	9
638	οὐδετέροις, ἴσον δὲ τέλος τέτατο πτολέμοιο.	10
	ἀλλ' ὅτε δὴ κείνοισι παρέσχεθον ἄρμενα πάντα,	1
640	νέκταρ τ' ἀμβροσίην τε, τὰ περ θεοὶ αὐτοὶ ἔδουσι,	2
	πάντων ἐν στήθεσσιν ἀέξετο θυμὸς ἀγήνωρ·	3
	ὥς νέκταρ τ' ἐπάσαντο καὶ ἀμβροσίην ἐρατεινήν,	4
(27)	δὴ τότε τοῖς μετέειπε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε·	5

644	Κέκλυτέ μεν, Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀγλαὰ τέκνα,	1	
645	ὄφρ' εἴπω τά με θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι κελεύει.	2	
	<u>ἦδη γὰρ μάλα δηρὸν ἐναντίοι ἀλλήλοισι</u>	3 b	
	<u>νίκης καὶ κράτεος πέρι μαρνάμεθ' ἥματα πάντα</u>	4	
(18)	<u>Τιτῆνές τε θεοὶ καὶ ὅσοι Κρόνου ἐκγενόμεσθα·</u>	5 c	A <sup>1</sup>
	ὑμεῖς δὲ μεγάλην τε βίην καὶ χεῖρας ἀάπτους	6	
650	φαίνετε <u>Τιτῆνεσσιν ἐναντίον</u> ἐν δαὶ λυγρῇ	7 b	
	μνησάμενοι φιλότῃτος ἐνέηρος, ὅσσα παθόντες (a)	8 a	
	ἐς φάος ἄψ ἀφίκεσθε δυσηλεγέος ὑπὸ δεσμοῦ (b)	9	
(a)	ἡμετέρας διὰ βουλὰς ὑπὸ ζόφου ἡερόεντος. (c)	10 e	
654	(b) <u>ὧς φάτο· τὸν δ' ἐξαῦτις ἀμείβετο Κόττος ἀμύμων·</u>	1	
655	δαιμόνι', οὐκ ἀδάητα πιφαύσκεαι· ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ	2	
	ἴδμεν ὅ τοι περὶ μὲν προπίδες, περὶ δ' ἐστὶ νόημα·	3	
	ἀλκτῆρ δ' ἀθανάτοισιν ἀρῆς γένεο κρυεροῖο·	4	
	(a) <u>σῆσι δ' ἐπιφροσύνησιν ὑπὸ ζόφου ἡερόεντος</u> (c)	5 e	B <sup>1</sup>
	(b) <u>ἄφρορον δ' ἐξαῦτις ἀμειλίκτων ὑπὸ δεσμῶν</u> (b)	6	
660	<u>ἡλύθμεν, Κρόνου υἱὲ ἄναξ, ἀνάελπτα παθόντες·</u> (a)	7 a	
	τῷ καὶ νῦν ἀτενεῖ τε νόῳ καὶ ἐπίφρονι βουλῇ	8	
	ῥυσόμεθα κράτος ὑμὸν ἐν αἰνῇ δημοτῇτι	9	
	μαρνάμενοι Τιτῆσιν ἀνὰ κρατεράς ὑσμίνας.	10 d	
664	<u>Ὡς φάτ'·</u> ἐπήνησαν δὲ θεοὶ δωτῆρες ἑάων	1	
665	μῦθον ἀκούσαντες· πολέμου δ' ἐλίλαίετο θυμὸς	2	
	μᾶλλον ἔτ' ἢ τὸ ἀάροιθε· <u>μάχην δ' ἀμέγαρτον ἔγειραν</u>	3 b	
	πάντες θήλειαι τε καὶ ἄρσενες <u>ἥματι κείνῳ</u>	4	
	<u>Τιτῆνές τε θεοὶ καὶ ὅσοι Κρόνου ἐξεγένοντο</u>	5 c	C <sup>1</sup>
	οὓς τε Ζεὺς Ἐρέβουσφιν ὑπὸ χθονὸς ἦκε φώωσδε	6	
670 (~149)	δεινοὶ τε κρατεροὶ τε <u>βίην ὑπέροπλον ἔχοντες·</u>	7 a	
(150)	τῶν ἑκατὸν μὲν χεῖρες ἀπ' ὥμων αἰσسونτο (sp.)	8	
(151)	πᾶσιν ὁμῶς, κεφαλαὶ δὲ ἐκάστω πεντήκοντα (sp.)	9	
(152)	ἐξ ὥμων ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι <u>μέλεσσιν.</u>	10	
674	<u>οἱ τότε Τιτῆνεσσι κατέσταθεν ἐν δαὶ λυγρῇ</u>	1	
675	<u>πέτρας ἡλιβάτους στιβαραῖς ἐν χερσὶν ἔχοντες.</u>	2 a	
	<u>Τιτῆνες δ' ἐτέρωθεν ἐκαρτύναντο φάλαγγας</u>	3 b	
	προφρονέως, χειρῶν τε βίης θ' ἅμα ἔργον ἔφαινον	4	
	<u>ἀμφοτέροι·</u> δεινὸν δὲ περιάχε πόντος ἀπείρων,	5 c	D <sup>1</sup>
	γῇ δὲ μέγ' ἐσμαράγησεν, ἐπέστενε δ' οὐρανὸς εὐρὺς	6	
680	σειόμενος, πεδόθεν δ' ἐτινάσσετο μακρὸς Ὀλυμπος	7	
	ῥιπῇ ὑπ' ἀθανάτων, ἔνοσις δ' ἴκανε βαρεῖα	8	
	Τάρταρον ἡερόεντα ποδῶν αἰπεῖα τ' ἰωῇ	9	
	ἀσπέτου ἰωχομοῖο βολᾶων τε κρατεράων·	10	
684	ὧς ἄρ' ἐπ' ἀλλήλοισι ἴεσαν βέλεα <u>στονόεντα.</u>		

- 685 Φωνή δ' ἀμφοτέρων ἴκετ' οὐρανὸν ἀστερόεντα 1 c  
κεκλομένων· οἱ δὲ ξύνισαν μεγάλῳ ἀλαλητῷ. 2  
οὐδ' ἄρ' ἔτι Ζεὺς ἴσχεν ἐὼν μένος, ἀλλὰ νυ τοῦ γε 3 b  
εἶθαρ μὲν μένεος πλῆντο φρένες, ἐκ δέ τε πᾶσαν 4  
φαίνει βίην· ἄμυδις δ' ἄρ' ἀπ' οὐρανοῦ ἡδ' ἀπ' Ολύμπου 5 A<sup>2</sup>
- 690 ἀστράπτων ἔστειχε συνωχадόν· οἱ δὲ κεραυνοὶ 6  
ἴκταρ ἅμα βροντῇ τε καὶ ἀστεροπῇ ποτέοντο 7  
χειρὸς ἅπο στιβαρῆς, ἱερὴν φλόγα εἰλυφώντες 8  
ταρφέες· ἀμφὶ δὲ γαῖα φερέσβιος ἐσμαράγιζε 9  
καιομένη, λάκε δ' ἀμφὶ πυρὶ μεγάλ' ἄσπετος ὕλη· 10
- 695 ἔξεε δὲ χθὼν πᾶσα καὶ Ὠκεανοῖο ῥέεθρα 1  
πόντος τ' ἀτρύγετος· τοὺς δ' ἄμφεπε θερμὸς αὐτμῇ 2  
Τιτῆνας χθονίους, φλόξ δ' ἡέρα διαν ἵκανε 3 b e  
ἄσπετος, ὅσσε δ' ἄμερδε καὶ ἰφθίμων περ ἐόντων 4  
αὐγὴ μαρμαίρουσα κεραυνοῦ τε στεροπῆς τε. 5 B<sup>2</sup>
- 700 καῦμα δὲ θεσπέσιον κάτεχεν Χάος· εἶσατο δ' ἄντα 6  
ὀφθαλμοῖσι ἰδεῖν ἡδ' οὔασι ὅσσαν ἀκοῦσαι 7  
αὐτως ὥς ὅτε Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρύς ὑπερθε 8  
πίλνατο· τοῖος γάρ κε μέγας ὑπὸ δοῦπος ὀρώρει 9  
τῆς μὲν ἐρειπομένης, τοῦ δ' ὑπόθεν ἐξεριπόντος. 10
- 705 Τόσσος δοῦπος ἔγεντο θεῶν ἔριδι ξυνιόντων, 1  
σὺν δ' ἄνεμοι ἔνοσιν τε κοίνην τ' ἐσφαράγιζον 2  
βροντὴν τε στεροπὴν τε καὶ αἰθαλόεντα κεραυνόν, 3 b  
κῆλα Διὸς μέγαλοιο, φέρον δ' ἰαχὴν τ' ἐνοπὴν τε 4  
ἐς μέσον ἀμφοτέρων· ὁτοβος δ' ἄπλητος ὀρώρει 5 c C<sup>2</sup>
- 710 σμερδαλέης ἔριδος, κάρτος δ' ἀνεφαίνετο ἔργων, 6  
ἐκλίνθη δὲ μάχη· πρὶν δ' ἀλλήλοισι ἐπέχοντες 7 a  
ἐμμενέως ἐμάχοντο διὰ κρατεράς ὑσμίνας. (sp.) 8 d  
οἱ δ' ἄρ' ἐνὶ πρῶτοισι μάχην δριμεῖαν ἔγειραν 9
- (149) Κόττος τε Βριάρεώς τε Γύης τ' ἄατος πολέμοιο, 10
- 715 οἳ ῥα τριηκοσίας πέτρας στιβαρῶν ἀπὸ χειρῶν 1  
πέμπον ἐπασσυτέρας, κατὰ δ' ἐσκίασαν βελέεσσι 2  
Τιτῆνας, καὶ τοὺς μὲν ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης 3 b e  
πέμπαν καὶ δεσμοῖσιν ἐν ἀργαλείοισιν ἔδησαν 4  
νικήσαντες χερσὶν ὑπερθύμους περ ἐόντας 5
- 720 τόσσον ἔνερθ' ὑπὸ γῆς ὅσον οὐρανὸς ἐστ' ἀπὸ γαίης· 6 D<sup>2</sup>  
τόσσον γάρ τ' ἀπὸ γῆς ἐς Τάρταρον ἡερόεντα. 7  
ἐννέα γὰρ νύκτας τε καὶ ἡμέατα χάλκεος ἄκμων 8  
οὐρανόθεν κατιῶν δεκάτῃ δ' ἐς γαῖαν ἵκοιτο. 9
- 724<sup>1</sup> ἴσον δ' αὐτ' ἀπὸ γῆς ἐς Τάρταρον ἡερόεντα. 10

### 1. Die Einleitung

Ihren Inhalt bildet: das frühere Schicksal der Hundertarmigen (617–623), ihre Befreiung (624–26), die auf den Rat der Gaia (626) erfolgt, welche den Sieg mit Hilfe dieser Riesen vorausgesagt hat (627–628). Darauf wird uns der unentschiedene Götterkampf vor Augen gestellt (629–634, 635–638) und mit der Stärkung der Hundertarmigen, die der Verhandlung und dem Entscheidungskampfe präludiert, geschlossen bzw. die Überleitung geschaffen (639–43).

Die sachliche Anordnung dieser Stelle hat Befremden erregt, doch ergibt der Beginn eine Anknüpfung an das Ende der vorhergehenden Partie (Bindung des Prometheus: Bindung der Hundertarmigen), der Schluß die Überleitung zum Folgenden (Stärkung – Verhandlung). Außerdem wird die Titanomachie als ganze mit der Bindung der Titanen durch die Hundertarmigen enden, und die zentrale Stellung des Götterkampfes, der der Hintergrund der Befreiung ist, hebt diesen stark hervor. Die Abfolge ist überdies chronologisch nicht falsch, ja als solche ganz natürlich, wenn man nicht schon von vornherein zu wissen glaubt, wie eine richtige Disposition auszusehen hat.

Eine Trennung in Abschnitte ist möglich, aber nicht mit völliger Eindeutigkeit, da im Grunde alles zusammenhängt. Der Zusammenhang zeigt sich vor allem an der Führung der motivischen Formeln: 623 μέγα πένθος ἔχοντες (durch 621 hörbar gemacht), 629 πόνον θυμαλγέ' ἔχοντες, 635 μάχην θυμαλγέ' ἔχοντες, also im 7., 13. und 19. Vers der Partie (= alle sechs Verse); desgleichen die regelmäßige Wiederholung von 625 in 634 οὓς τέκεν ἡύκομος 'Ρεῖη Κρόνου ἐν φιλότῃ (Κρόνω εὐνηθεῖσα; beachte an der zweiten Stelle die schließende Wirkung des Spondiacus), also im 9. und 18. Vers einer Partie, die im ganzen 27 Verse umfaßt und uns somit zum Abschluß ein Endstück (635–643) von noch einmal 9 Versen bietet.

Vom Inhalt her sind Einschnitte am ehesten bei V. 628/29, 634/35 und wohl auch bei 638/39 zu setzen, bis wohin sich Regelmäßigkeit in der Abfolge der kleinsten Abschnitte feststellen läßt: 4V., 3V., 3V., 2V.; 3V., 3V.; 4V., dann der Schluß mit 5 (bzw. 3,2) V. (die Umrahmung von 639 ἀλλ' ὅτε δὴ und 643 δὴ τότε τοῖς ist



deutlich). Der Kursivdruck bezeichnet die Versgruppen, denen möglicherweise — freilich innerhalb eines Ganzen — eine dekadische Wirkung zukommt, die dann in den beiden Dekadenreihen als das sie konstituierende Element wieder aufgenommen wird (vgl. u. § 5 a); sie sind auch thematisch jeweils zusammengehörig (617–626: Schicksal der Hundertarmigen; 629–638: der unentschiedene Götterkampf). Die eigentliche Gewichtsverteilung der Teile ist dabei allerdings noch nicht genau bestimmt. Erforderlich ist, wenn man sich auch die Motivführung vor Augen hält, die Ansetzung wichtiger Zäsuren zwischen 617–634 und 635–643 (also 18 : 9 V.) und die weitere Untergliederung 617–628, 629–634 (also 12 : 6). In jedem Falle aber zeigt sich, daß für die Gestaltung dieser 27 Verse der Einleitung ein musikalisches Element wesentlich ist, das zunächst die Abrundung und Untergliederung von 18 Versen bestimmt und gewiß auch für die folgenden 9 Verse verantwortlich sein muß.

## 2. Die beiden Dekadenreihen

Bevor wir Genaueres über die Einleitung aussagen können (s. u. § 3, § 4 d), müssen wir uns den Dekaden zuwenden, aus denen der folgende Teil (644 ff.) besteht. Unser Abdruck dürfte deutlich machen, daß es sich um zwei einander parallele Reihen handelt. Voraussetzung dafür ist aber, daß zunächst die Dekaden selber als solche erkannt sind. Den Beweis dafür liefert, wie schon oben ausgeführt, die Motivführung und -wiederholung, die so gestaltet ist, daß die Analogie der Gebilde hervortritt, indem die Wiederholung sich vielfach als gewollte Responsion darstellt. Solche Responsion umspannt alle Dekaden, gilt aber für bestimmte Dekaden in besonderem Maße. Dieser Umstand und der gleichartige Zusammenhang der Dekadenreihen ergibt die Parallelität der beiden Reihen, die somit als Ganzheiten genommen und aufeinander bezogen werden müssen.

*a) Reihe I.* Daß hier Dekaden vorliegen, ist im Grunde auch ohne Berücksichtigung der Motivführung zu erkennen. So hat denn be-

reits O. F. Gruppe<sup>2</sup> die Existenz von Dekaden an dieser Stelle postuliert und, während er die Dekaden der zweiten Reihe durch Athetesen zerstört hat (um sich selber neue zu bilden), die Dekaden der ersten Reihe richtig festgestellt. Er tat dies freilich so gut wie ausschließlich durch Versabzählung, hatte aber dafür in den beiden Reden (644–653, 654–663) einen guten Ausgangspunkt. Unsere Reihe besteht aus: (A<sup>1</sup>) Rede des Zeus; (B<sup>1</sup>) Rede des Kottos; (C<sup>1</sup>) Neubeginn des Kampfes, mit deutlicher Rückbeziehung auf die Dekade A<sup>1</sup>, in der Zeus die Situation schildert und die Hundertarmigen zur Teilnahme am Kampfe auffordert; (D<sup>1</sup>) Kampfschilderung im eigentlichen Sinne mit den typischen Elementen des Götterkampfes (Beschreibung der Wirkung auf die Teile der Welt).

*b) Reihe II und Beziehung derselben auf Reihe I.* Die Feststellung der Dekaden dieser Reihe wurde u. a. durch den Vers 684 erschwert. Er setzt Pause und hebt die beiden Reihen voneinander ab, hat also eine wesentliche strukturelle Funktion. Die Ansetzung des Folgenden als Dekaden läßt sich allein durch die motivische Betonung der Parteien im jeweils 3. Vers (Zeus, Titanen, Zeus, Titanen) erweisen. Dabei bringen die erste und zweite Dekade die Schilderung des Zeus im Kampf (A<sup>2</sup>) und die Wirkung seiner Blitzwaffe auf die Gegner und die gesamte Welt (B<sup>2</sup>). C<sup>2</sup> bringt nochmals Kampfschilderung und den Umschwung, an den mit D<sup>2</sup> die Überwältigung und Einkerkierung der Titanen anschließt.

Wir kommen bei dem Versuch, diese Gegebenheiten zu bewerten, ein Stück weiter, wenn wir uns klarmachen, daß besonders in den

<sup>2</sup> Über die Theogonie des Hesiod usw. (1841) S. 130–138. Gerade diese richtige Aufstellung Gruppens hat, soweit ich sehe, nirgendwo Eindruck gemacht. Sie war mir, als ich den Aufsatz für die Serta Aenipontana verfaßte, nicht gegenwärtig und fehlt in dem in Koehly's Ausgabe gegebenen „Conspectus Theogoniae in strophas redactae“ (1870, p. XL–XLVIII). Gruppe stellte „sieben zehnzeilige Strophen hintereinander her“, die er durch Textabdruck demonstriert. Die Schwierigkeiten kommen bei ihm mit dem V. 684, wobei er nicht diesen, sondern 694 athetiert; es werde so „des Flammens und Brennens etwas weniger“. 695–704 zählt er dann wieder richtig ab, das Folgende (705–710) wird gestrichen und 711–720 als abschließende Dekade gedruckt.

Dekaden C und D eine wesentliche Analogie zwischen den beiden Reihen besteht.

### Reihe I:

- (27) δεινοί τε κρατεροί τε, βίην ὑπέροπλον ἔχοντες·  
τῶν ἑκατὸν μὲν χεῖρες ἀπ' ὤμων αἰσسونτο (sp.)  
πᾶσιν ὁμῶς, κεφαλαι δὲ ἑκάστω πεντήκοντα (sp.)
- (30) ἔξ ὤμων ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσιν.
- (31) οἳ τότε Τιτήνεσσι κατέσταθεν ἐν δαί λυγρῇ  
πέτρᾳς ἡλιβάτους στιβαραῖς ἐν χερσὶν ἔχοντες·  
Τιτῆνες δ' ἐτέρωθεν ἐκαρτύναντο φάλαγγας κτλ.

Die Hundertarmigen, Wiederholung der Beschreibung aus 150-152.

Antreten mit den Felsblöcken; dagegen die Titanen.

### Reihe II:

- (27) ἐκλίνθη δὲ μάχη· πρὶν δ' ἀλλήλοις ἐπέχοντες  
ἐμμενέως ἐμάχοντο διὰ κρατερὰς ὑσμῖνας· (sp.)  
οἱ δ' ἄρ' ἐνὶ πρώτοισι μάχην δοιμείαν ἔγειραν
- (30) Κόττος τε Βριάρεώς τε Γύης τ' ἄατος πολέμοιο,
- (31) οἳ ῥα τριηκοσίας πέτρᾳς στιβαρῶν ἀπὸ χειρῶν  
πέμπον ἐπασσυντέρας, κατὰ δ' ἐσκίασαν βελέεσσι  
Τιτῆνας καὶ τοὺς μὲν ὑπὸ χθονὸς εὐρουδεΐης  
πέμψαν κτλ.

Wende des Kampfes.

Die Hundertarmigen, Wiederholung der Namen (149); die Felsblöcke geschleudert; Überwindung der Titanen.

Wer sich die Entsprechungen vor Augen hält, wird sehen, daß sich die Stelle aus der zweiten Reihe überhaupt nur im Hinblick auf das Analogon der ersten Reihe erklären läßt. Die Hundertarmigen werden in C<sup>2</sup> an der Stelle wieder eingeführt, an der in C<sup>1</sup> ihre Beschreibung steht. Weniger deutlich, aber gleichfalls relevant ist ferner, daß die Bezeichnung der Hundertarmigen an *beiden* Stellen durch „Zitat“ geschieht: Die V. 671–673 wiederholen mit leichter Variation die Beschreibung der übergewaltigen Erscheinung aus 150–152, der V. 714 dagegen wiederholt mit den Namen den in der genealogischen Partie unmittelbar vorhergehenden Vers 149 (die Reihung der Namen ist nur an diesen beiden Stellen die gleiche). Die beiden „Zitate“ ergänzen einander also offenkundig und erhalten erst durch den Bezug zunächst auf 149 ff. und dann aufeinander ihren vollen motivischen Wert. Daß gerade die Beschreibung auch in 714 ganz gegenwärtig bleibt, zeigen allein schon die 300 Felsen, die die Hundertarmigen dort dann schleudern. Außer-

dem läßt sich sagen, daß der die Namen bietende Vers 149 bereits in 670 mit gegenwärtig ist, in 670 ff. also die Gesamtstelle 149 ff. vorschwebt. Die den wiederholten Versen vorausgehenden V. 670 und 149 sind nämlich im Bau und im Grunde auch dem Sinne nach identisch:

- (149)      Κόττος τε Βριάρεώς τε Γύης δ' ὑπερήφανα τέκνα  
(670)      δεινοί τε κρατεροί τε βίην ὑπέροπλον ἔχοντες

Daß solche Gegebenheiten dazu zwingen, die Prinzipien epischer Wiederholung neu zu durchdenken, dürfen wir hier nur streifen (s. u. § 7). Jetzt genüge die Feststellung, daß die Schilderung der Hundertarmigen im Kampf an beiden einander zugeordneten Stellen (C) sich auf die erste Einführung und Beschreibung der Hundertarmigen zurückbezieht, daß also die dort gebildeten Verse hier in motivischer Verwendung wiederkehren. Dabei wiederholt die eine Stelle (C<sup>1</sup>) die Schilderung der Erscheinung, die andere (C<sup>2</sup>) die Namen in der dafür geprägten Formel, die, wie es scheint, in besonderem Maße stellvertretend für das Ganze stehen kann. Ausdrucksvoll und in seinem Sinn erfäßbar wird dies Spiel der Wiederholung aber natürlich erst dadurch, daß das „Hundertarmigenmotiv“ in beiden Dekadenreihen jeweils an derselben Stelle steht. Die eine Stelle (C<sup>1</sup>) bezeichnet den Kampfbeginn, die andere Stelle (C<sup>2</sup>) das Ende der Schlacht, und beide Male liegt auch in der Fortsetzung (D) mit οἱ τότε (die Götter, unter ihnen besonders die Hundertarmigen, treten mit Felsblöcken in Händen an) bzw. οἱ ἅ (die Hundertarmigen schleudern 300 Felsen) eine analoge Weise der Bildung vor. Inhaltlich dreht es sich ja überhaupt bis in alle Einzelheiten um Bild und Gegenbild: Die Hundertarmigen beim Antreten der Götter zum Kampf mit den Felsbrocken in Händen, auf der anderen Seite die Titanen (C/D<sup>1</sup>) – Die Hundertarmigen, die, da die Schlacht sich wendet, ihre Felsbrocken schleudern und die Titanen überwinden (C/D<sup>2</sup>).

Die aufgezeigte Entsprechung zwischen den beiden Reihen macht nun aber noch deutlicher als es sonst wohl sein könnte, daß die Dekaden C und D auch innerhalb ihrer Reihe eng zusammengehören. Für die erste Reihe kann man das schon deshalb nicht gut bezweifeln, weil auch A<sup>1</sup> und B<sup>1</sup> als Rede und Gegenrede deutlich

zusammengehören und man dasselbe auch für C<sup>1</sup> und D<sup>1</sup> als der Schilderung des beginnenden Kampfes beanspruchen kann. Außerdem bezieht sich die Dekade C<sup>1</sup> (Ausführung), wie gesagt, zurück auf die Dekade A<sup>1</sup> (Aufforderung). Diese Beziehung ist durch die Wiederholung von 647 f. in 667 f. mit der die Wandlung der Situation kennzeichnenden Variation (ἡματα πάντα ~ ἡματι κείνω = alle Tage ~ der Tag der Entscheidung) besonders deutlich. Wir haben also zunächst die respondierenden Reden (A<sup>1</sup>, B<sup>1</sup>), dann deutlichen Rückgriff auf A<sup>1</sup> in C<sup>1</sup>, wo der Kampfbeginn festgestellt wird, während D<sup>1</sup> mit der eigentlichen Kampfschilderung fortfährt. Das Gesagte soll die daneben bestehende lineare Abfolge der Dekaden nicht aufheben, es dürfte aber genügend dartun, daß jeweils zwei Dekaden in der ersten Reihe enger zusammengehören.

Dasselbe Bild ergibt sich bei der zweiten Reihe. In ihr sind die Dekaden C<sup>2</sup> und D<sup>2</sup> nun auch noch durch syntaktische Verknüpfung eng aneinander gebunden. Dazu tritt, daß die Kampfschilderungen — wieder natürlich zugleich im Rahmen linearer Fortentwicklung — einander gewissermaßen wiederholen: Eingreifen des Zeus (A<sup>2</sup>), die Wirkung auf die Gegner und alle Teile der Welt (B<sup>2</sup>), dann wieder Kampfschilderung mit besonderer Betonung der Blitzwaffen des Zeus und der Umschwung (C<sup>2</sup>), auf den die Überwindung und Verbannung der Titanen folgt (D<sup>2</sup>). Die Doppelung ist bereits an der Motivführung (Zeus A, Titanen B; Zeus C, Titanen D) abzulesen, ergibt sich aber auch hier noch daraus, daß der (zugleich zusammenfassende) Anfang von C<sup>2</sup> auf A<sup>2</sup> zurückgreift:

(685) φωνή δ' ἀμφοτέρων ἔκετ' οὐρανὸν ἀστερόεντα  
κεκλομένων· οἱ δὲ ξύνισαν μεγάλῳ ἀλαλητῷ

(705) τόσος δοῦπος ἔγεντο θεῶν ἔριδι ξύνόντων

Ferner sind, während C<sup>2</sup> und D<sup>2</sup> syntaktisch zusammenhängen, die Dekaden A<sup>2</sup> und B<sup>2</sup> in besonderem Maße durch die auffallend gleichartige innere Gliederung (also strukturelle Responsion<sup>3</sup>) auf-

<sup>3</sup> Gemeint ist vor allem die durch den Einschnitt von 690 (700) und 693 (703) gegebene gleiche Gliederung der zweiten Hälfte. Die Verhältnisse sind aber komplizierter, insofern als eine analoge Bildungsweise die drei aufeinanderfolgenden „Pentaden“ (vgl. unten Anm. 6) 690 ff., 695 ff.,



einander bezogen. Man darf das wohl als Analogon zu dem engen Verhältnis von Rede und Gegenrede in der ersten Reihe (A<sup>1</sup>, B<sup>1</sup>) auffassen.

c) *Die Parallelität der beiden Dekadenreihen.* Die wesentlichsten Indizien dafür haben wir gerade festgehalten, doch muß das Phänomen der parallelen Komposition mit besonderem Nachdruck herausgestellt werden, weil das Verständnis der ganzen Stelle daran hängt. Wir haben also im ganzen acht Dekaden, von denen jeweils vier eine zusammenhängende Reihe darstellen. In der Entwicklung dieser Reihen gehören jeweils die beiden ersten und die zwei letzten Dekaden enger zusammen. Außerdem zeigte sich, daß zwischen den beiden Reihen vor allem bei den Dekaden C und D das Verhältnis von Bild und Gegenbild besteht. Daß dies für die Inter-

700 ff. zusammenhält. Hier ist nun aber für unser Problem besonders wichtig, daß sich dasselbe auch von C<sup>2</sup> und D<sup>2</sup> sagen läßt: 710 ff., 715 ff., 720 ff. sind, wenn man sie als Pentaden nebeneinanderhält, durch Zäsuren und gleichartige Bildungen soweit analog, daß man von Respon- sionen sprechen darf (nur ein Beispiel: die Stellung des Verbs im jeweils 4. Vers *ἐγειραν*, *ἔδησαν*, *ἰκοιτο*). Diese Gegebenheit stellt, neben dem oben für die Einsätze Ausgeführten, auch für sich schon ein Verhältnis von A<sup>2</sup>B<sup>2</sup> und C<sup>2</sup>D<sup>2</sup> her, und dieses Verhältnis kommt in der strukturell gleich- artigen und inhaltlich analogen Bildung der Schlüsse von B<sup>2</sup> und D<sup>2</sup> beson- ders deutlich zum Ausdruck. Hier muß ich die Gegebenheiten doch durch Ausschreiben darstellen (vgl. dazu schon die vor allem auch inhaltliche Analogie von 698 f. und 718 f.).

(B<sup>2</sup> 6 ff.) 700 ff. καῦμα δὲ θεσπέσιον | κάτεχεν Χάος · εἷσατο δ' ἅντα  
ὀφθαλμοῖσι ἰδεῖν | ἡ δ' οὔασι ὄσσαν ἀκούσαι  
αὕτως ὡς ὅτε Γαῖα / καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ὑπερθε  
πίλνατο · τοῖος γάρ κε μέγας ὑπὸ δοῦπος ὀρώρει  
τῆς μὲν ἐρειπομένης | τοῦ δ' ὕποθεν ἐξεριπόντος

(D<sup>2</sup> 6 ff.) 720 ff. τόσσον ἔνερθ' ὑπὸ γῆς | ὅσον οὐρανὸς ἐστ' ἀπὸ γαίης·  
τόσσον γάρ τ' ἀπὸ γῆς | ἐς Τάρταρον ἠερόεντα.  
ἐννέα γὰρ νύκτας τε / καὶ ἡμέατα χάλκεος ἄκμων  
οὐρανόθεν κατιὼν δεκάτῃ δ' ἐς γαῖαν ἰκοιτο·  
ἶσον δ' αὖτ' ἀπὸ γῆς | ἐς Τάρταρον ἠερόεντα.

pretation des Textes von zentraler Bedeutung ist, bedarf keiner weiteren Begründung. Nur so lassen sich die bei linearer Auffassung der gesamten Kampfschilderung vorhandenen Schwierigkeiten des Textes erklären und lösen.

Für den parallelen Ablauf der beiden Reihen (wie auch für die jeweils engere Zusammengehörigkeit von A u. B bzw. C u. D) gibt uns ein weiteres wesentliches Indiz das Vorkommen gleichartiger Elemente bei den Einsatzversen.

- (A<sup>1</sup>) 644 κέκλυτέ μεν, Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀγλαὰ τέκνα  
 (A<sup>2</sup>) 685 φωνὴ δ' ἀμφοτέρων ἔκετ' οὐρανὸν ἀστερόεντα  
 (C<sup>1</sup>) 664 ὧς φάτ' ἐπήνησαν δὲ θεοί, δωτῆρες ἑάων  
 (C<sup>2</sup>) 705 τόσσος δοῦπος ἔγεντο θεῶν ἔριδι ξυνιόντων

Daß solche uns zunächst vielleicht minimal erscheinende gleichartige Elemente in Einsätzen Bedeutung haben, läßt sich auch sonst zeigen (und für die besondere Betonung von θεοί gibt allein das Theogonieprooimion genügend Beispiele). Nimmt man den fortführenden Einsatz von D (οἱ τότε, οἱ ῥα) dazu, so läßt sich aus unserer Beobachtung ohne Zweifel ableiten, daß bei den beiden Dekadenreihen ein gleichartiger Ablauf (also die Parallelität der Reihen) intendiert ist. Dabei ist die Analogie beim Einsatz gerade in A (also dort, wo die Reihe beginnt) besonders stark. Die genauere Analogie beschränkt sich hier nämlich nicht auf den ersten Vers allein, sondern gilt für den Anfang überhaupt, der jeweils zunächst durch zwei Verse gebildet ist (644 f., 685 f.) und dann im 3. Vers mit einem besonders gewichtigen Element der Aussage fortfährt:

- 646 f. ἤδη γὰρ / μάλα δηρὸν / ἐναντίοι / ἀλλήλοισι  
νίκης καὶ κράτεος περὶ μαρνάμεθ' / ἥματα πάντα  
 687 f. οὐδ' ἄρ' ἔτι / Ζεὺς ἴσχευ / ἐὼν μένος, ἀλλὰ νυ τοῦ γε  
εἶθαρ μὲν μένεος πλῆντο φρένες, ἐκ δέ τε πᾶσαν

Die zwischen den beiden Reihen gegebene Beziehung der Dekaden A und B aufeinander beschränkt sich also keineswegs allein auf das Analogon der jedesmal innerhalb der Reihe vorliegenden engen Bindung der Dekaden.

Bei den Dekaden C und D genügt für den Erweis des parallelen Verhältnisses der beiden Reihen das bereits Gesagte. Man muß aber noch hinzufügen, daß die Dekade D in beiden Fällen auf den Tartaros hinführt, der 682 (Τάρταρον ἡερόεντα) als letzter in der Reihe der betroffenen Weltteile (πόντος, γῆ, οὐρανός, Ὀλυμπος, Τάρταρος) zum erstenmal genannt wird und dann in 721 bzw. 724<sup>1</sup> als das Verlies, in das die Titanen gebannt werden, seine nächste Nennung hat (wieder Τάρταρον ἡερόεντα, diesmal als Verschuß). Im ganzen ist dabei wahrscheinlich noch ein etwas differenzierteres vor allem die Nennungen von Himmel und Erde betreffendes Spiel im Gange. In Reihe I und II scheinen nicht nur V. 1 (644 Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ bzw. 685 ἔκετ' οὐρανὸν ἄστερόεντα) sondern auch V. 36 (679 γῆ — οὐρανός bzw. 720 ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης) einander analog, wobei allerdings in Reihe II die Dekadenenden Himmel und Erde auch sonst ins Spiel bringen: V. 5 (689) Zeus blitzt ἀπ' οὐρανοῦ κτλ. und als Folge 9f. (693f.) die Gaia brennt; V. 18ff. (702ff.) es war als ob Himmel und Erde im Einsturz sich näherten, was natürlich zugleich das Ende (D<sup>2</sup>: vom Himmel zur Erde und von der Erde zum Tartaros) mit vorbereitet; zu bedenken ist zum letzten auch das oben über die Zusammengehörigkeit von AB und CD Gesagte.

### *3. Eine typologische Analogie im Aufbau der Einleitung und der beiden Reihen*

Zur Bewertung der Durchführung des Ganzen ist noch auf eine typologische Analogie zu achten, die sowohl die Reihen als auch die Einleitung betrifft. Die Gegebenheit, daß die beiden parallelen Dekadenreihen auf eine Nennung bzw. Beschreibung der Kämpfer hinführen und dann mit dem οἱ τότε bzw. οἱ ἄα (674, 715) fortfahren, hat nämlich schon in dem einleitenden Stück von 27 Versen ihre Entsprechung. Auf die Beschreibung der Kämpfer führt hier das durch die Formel von 625 und 635 untergliederte Stück von 18 Versen hin, dann folgt das Endstück (9 Verse). Die Formung ist auch hier so, daß am Ende des Stücks 617—634 die kämpfenden Parteien aufgezählt sind und ihr Sitz genannt ist, dann in der

schon gekennzeichneten Weise fortgefahren wird. Es kämpften lange, so heißt es, die (630 ff.)

Τιτῆνες τε θεοὶ καὶ ὅσοι Κρόνου ἐξεγένοντο  
 ἀντίον ἀλλήλοισι διὰ κρατερὰς ὑσμίνας  
 οἱ μὲν ἀφ' ὑψηλῆς Ὀθρυος Τιτῆνες ἀγαυοί,  
 οἱ δ' ἄρ' ἀπ' Οὐλύμποιο θεοί, δωτῆρες ἑάων,  
 οὓς τέκεν ἠύκομος Πείη Κρόνω εὐνηθεῖσα

und es wird fortgefahren mit (635)

οἱ ῥα τότε ἀλλήλοισι μάχην θυμαλγέ' ἔχοντες κτλ.

Man vergleiche dazu 668 ff., wo zu den Τιτῆνες τε θεοὶ καὶ ὅσοι Κρόνου ἐξεγένοντο dann noch die ausgeführte Beschreibung der neuen Bundesgenossen dazutritt (Motiverweiterung im Hinblick auf den Fortschritt der Handlung) und fortgefahren wird mit οἱ τότε, während die V. 713 f. mit οἱ δ' ἄρ' die Hundertarmigen wieder in den Blick bringen und mit οἱ ῥα fortgefahren wird. Es kann, so scheint es, kein Zweifel daran bestehen, daß hier dreimal dieselbe Art der Gestaltung gewollt ist, also auch 617 ff. ein für die Durchführung der Dekadenreihen wesentliches typologisches Element schon hat. Das Verhältnis der Teile ist in allen drei Fällen regelmäßig (2 : 1 bzw. 3 : 1). Bei den Dekadenreihen ist die typologische Analogie dann zugleich auch Parallelität der Struktur.

#### 4. Die Motivführung im Ganzen

Wir werden durch das soeben Ausgeführte auf das Problem des Verhältnisses der Einleitung zu den beiden Dekadenreihen verwiesen. Überhaupt werden wir Funktion und Form der „Einleitung“ wohl am besten dann bestimmen können, wenn wir uns zunächst ihre Beziehung zu den beiden Dekadenreihen möglichst klar vor Augen führen. Dies kann, wie es scheint, am objektivsten mit Hilfe der formelhaften Motivbeziehungen geschehen.

a) *Beziehung von 711–14 auf 635–638.* Wer achtgibt, wird nicht übersehen können, daß die V. 635–638, die den aussichtslosen

Götterkampf schildern, bei der Schilderung des entscheidenden Umschwungs als ganze gegenwärtig sind:

635	οἷ ῥα τότε' ἀλλήλοισι μάχην θυμαλγέ' ἔχοντες	7
	<u>συνεχέως ἐμάχοντο δέκα πλείους ἐνιαυτοῦς</u>	8
	οὐδέ τις ἦν ἔριδος χαλεπῆς λύσις οὐδὲ τελευτή	9
	οὐδετέροις, ἴσον δὲ τέλος τέτατο πτολέμοιο.	10
711	ἐκλίνθη δὲ μάχη· πρὶν δ' ἀλλήλοισι ἐπέχοντες	7
	<u>ἐμμενέως ἐμάχοντο διὰ κρατερὰς ὕσμινας</u>	8
	οἷ δ' ἄρ' ἐνὶ πρώτοισι μάχην δριμεῖαν ἔγειραν	9
	<u>Κόττος τε Βριάρεώς τε Γύης τ' ἄατος πολέμοιο</u>	10

Daß diese Beziehung von 711–714 auf die Verse 635–38 *als ganze* besteht, wird man sicher nicht dadurch aufheben können, daß in 711 ff. auch andere Formelmotive wiederkehren. Unsere Stelle, die das Ende des Kampfes bezeichnet, „konzentriert“ Kampfmotive, ist damit besonders expressiv und bezieht sich auch auf die anderen Punkte, an denen die Formeln schon vorkamen. Das gilt besonders für 713 μάχην δριμεῖαν ἔγειραν, das an den Einsatz des neuen Kampfes (666 μάχην δ' ἀμέγαρτον ἔγειραν, im übrigen auch in Dekade C), der nunmehr zur Entscheidung kommt, erinnert. Es gilt aber natürlich auch für die Formel διὰ κρατερὰς ὕσμινας (712): sie war zuerst bei der ersten Erwähnung des langen unentschiedenen Kampfes (631) und dann wieder (663) beim Versprechen der Hundertarmigen, die entscheidende Kampfhilfe zu leisten, vorgekommen (631 διὰ, 663 leicht variiert ἀνά, 712 wieder διὰ κρατερὰς ὕσμινας). Motivkonzentration ist also ein wesentliches Element unserer Stelle, und diese Konzentration hat, wie man sieht, Sinn im Bezug auf das vorher Ausgedrückte und schon Gehörte. Der eigentliche Bezugspunkt bleibt dabei für 711 ff. die entsprechende Stelle der ersten Dekadenreihe und für die Motive vor allem 635 ff., das aufgenommen und verwandelt wird. Daß wir uns mit 635 ff. zugleich am Ende der aufgezeigten typologischen Analogie befinden (Einsatz mit οἷ ῥα τότε'), sollte gegenwärtig sein.

b) *Die Funktion von 629–631.* Unsere Verse bezeichnen den Punkt, an dem eine Konzentration von Formeln, die dann in der ganzen Komposition weiterwirken, am stärksten vorliegt:



- 629      Δηρὸν γὰρ μάρναντο πόνον θυμιαλγέ' ἔχοντες  
 630      Τιτῆνές τε θεοὶ καὶ ὅσοι Κρόνου ἐξεγένοντο  
 631      ἀντίον ἀλλήλοισι διὰ κρατερὰς ὑσμίνας.

Zu 629 a vgl. 636, 646 a (und 647), (663), zu 629 b die ab 621 a vorliegende motivische Verwendung (623 b, 635 b mit der Abwandlung 651 b, 660 b, 670 b, 675 b, 711 b), 630 = 648 und 668, zu 631 a vgl. 635 a, 646 b (mit der Abwandlung in 650 und überhaupt der motivischen Herausstellung des Gegensatzes der Parteien in der gesamten Titanomachie), 631 b = 663 b, 712 b (dazu schon oben).

Der hier vorliegende Fall einer Motivkumulierung ist nun aber dem oben (unter a) besprochenen diametral entgegengesetzt. In 711 ff. ging es um das Wiederaufnehmen und Zusammenführen von schon durch die ganze Partie motivisch verwendeten Formeln, hier geht es (mit einer Ausnahme, 629 b, wo Abwandlung des bereits zur Bezeichnung des Schicksals der Hundertarmigen verwendeten Motivs vorliegt) um die erste Einführung der wichtigsten Motivformeln der ganzen Partie. Wir haben also in unserer Stelle ein für die Durchführung des Ganzen thematisch und motivisch offenbar besonders wesentliches Element gefunden und beobachten, daß seine Komponenten die ganze Durchführung in Wiederkehr und Variation entscheidend mitbestimmen<sup>4</sup>. Das berechtigt uns auch zu der allgemeinen Feststellung, daß – jedenfalls in der Dichtung, die wir betrachten – Formelwiederholung nicht dem Ungeschick des Dichters oder der Formelhaftigkeit der epischen Sprache als solcher zuzuschreiben ist, sondern ein Mittel des künstlerischen Ausdrucks darstellt.

c) *Die wichtigsten Stellen der Variation von 629–631.* Die immense Wichtigkeit von 629–631 für die gesamte Titanomachie dürfte der vorangegangene Überblick deutlich gemacht haben. Es

<sup>4</sup> Ich benütze die Gelegenheit, darauf hinzuweisen, daß die hier bezeichnete Art der Formelverwendung im Kontext eine Methode in Frage stellen kann, bei der aus der Verwendung unterschiedlicher Formeln für dieselbe Person oder Sache in verschiedenen Kontexten einer Dichtung auf Schichten geschlossen wird.

wird sich empfehlen, unser Augenmerk besonders darauf zu richten, an welchen Stellen Variation von 629–631 in ausgeprägter Weise vorliegt. Zuerst wollen wir uns daran erinnern, daß 629 selbst ein bereits als Motiv konstituiertes Element aufnimmt (πόνον θυμαλγέ' ἔχοντες) und dieses dann gewissermaßen weitergibt. Die erste Variation unserer Stelle bringen sodann die schon oben behandelten V. 635–638, die das gleiche Thema ausführen und mit Motivvariation (635 a ~ 631 a, 635 b ~ 629 b) einsetzen. 635 bis 638 ist die Stelle, deren Schilderung des unentschiedenen Kampfes in den V. 711 ff. wieder präsent wird, wobei es sich in beiden Fällen um die den Abschluß der Entwicklung einleitenden Elemente handelt. Noch deutlicher ist die Wiederaufnahme der V. 629–631 in 646–648, wo Zeus die Situation des langen unentschiedenen Kampfes an den Anfang seiner Rede stellt; hier sind die V. 629 bis 631 einfach in weitem Umfange wiederholt:

629            Δηρὸν γὰρ μάραντο / πόνον θυμαλγέ' ἔχοντες  
                  Τιτῆνές τε θεοὶ καὶ ὅσοι Κρόνου ἐξεγένοντο  
                  ἀντίον ἀλλήλοισι / διὰ κρατερὰς ὑσμίνας (sp.)

646            ἤδη γὰρ μάλα δηρὸν / ἐναντίοι ἀλλήλοισι (sp.)  
                  νίκης καὶ κράτεος πέρι μαρνάμεθ' ἥματα πάντα  
                  Τιτῆνές τε θεοὶ καὶ ὅσοι Κρόνου ἐκγενόμεσθα

646 ff. wird dann wieder durch 666 ff. variiert, also in der Wiederaufnahme der Dekade A<sup>1</sup> durch die Dekade C<sup>1</sup>, wo zu den bisherigen Kämpfern dann noch die Hundertarmigen als die neuen Kampfgenossen hinzutreten (669–673). Die bezeichneten Stellen sind nun aber gerade diejenigen, für die wir eine nähere Beziehung zur zweiten Dekadenreihe schon feststellen konnten (s. oben § 2), denn dem aussichtslosen Kampf (A<sup>1</sup>, 646 f.) kontrastiert der Einsatz des Zeus (A<sup>2</sup>, 687 f.) und in den Dekaden C kontrastieren einander der Kampfbeginn und die Entscheidung des Kampfes mit dem jeweiligen Einsatz der Hundertarmigen. Zu beachten ist, daß der Bezug jeweils vor allem auf die in der Variation neu hinzugeetretenen Elemente geht, entsprechend der Entwicklung der Handlung. Erst die den Umschwung des Kampfes schildernde Stelle (711 ff.) hat dann — neben der Bereicherung aus 631 und 666 —

in ihrem doppelten Bezug, einmal auf die parallele Dekadenstelle (670 ff.) und zum anderen auf 635 ff., ein deutliches Zurückgreifen auf den Anfang, der nun wieder auch im Ausdruck motivisch präsent wird. Dieses Zurückgehen auf den Anfang wäre mit einem Terminus wie „Ringkomposition“ nur sehr unvollkommen erfaßt. Es handelt sich ja nicht um die Bildung eines „Rings“, sondern um das Wiederaufnehmen eines auch strukturell vergleichbaren Elements der Einleitung, das auch dort den Einsatz des Abschlusses bedeutet, schon in der ersten Dekadenreihe seine Entsprechung hat und nunmehr am Ende der Gesamtkomposition an analoger Stelle wieder ganz präsent wird. Der in 711 ff. einsetzende Abschluß ist jedenfalls als solcher auch im Sinne einer „musikalischen“ Wirkung der Motivelemente unverkennbar bezeichnet.

d) *Über die musikalische Wirkung des Motivs und weitere Bemerkungen zur Funktion und zum Aufbau der Einleitung.* Mit dem Schlagwort der „musikalischen Wirkung der Motivelemente“ sind wir auf ein Problem gestoßen, das aufzuwerfen zunächst wenig relevant erscheinen mag. Daß der Hexameter als rezitierter Vers musikalisch geprägt war, ist so gut wie allgemein anerkannt, und gelegentlich wird das Problem auch im Zusammenhang mit Partienbildung aufgeworfen<sup>5</sup>. Es wird sich überall dort einstellen,

<sup>5</sup> Vgl. H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, 1955, S. 155, 1: „Solche ‚Entwicklungsgruppen‘, d. i. frei auftretende Strophen von wechselnder Länge, die durch die melodische und rhythmische Führung zur kenntlichen Einheit zusammengeschlossen sind, scheint es auch im griechischen Epos gegeben zu haben. Denn sonst wäre es nicht zu verstehen, daß z. B. im 3. Buch der Ilias nicht weniger als 8 Reden genau 9 Verse lang sind (86 ff., 130, 162, 172, 182, 250, 428, 438). Zufall kann das nicht sein (man beachte auch die Neunergruppen 1–9, 21–29, 67–75, 121–29, 216–24, 234–42, 330–38); andererseits kann die bloße Anzahl als solche bei ihrer Wiederkehr nicht vom Hörer als identisch erkannt werden, denn dafür ist die Zahl Neun viel zu hoch, und die Unterteilung in Versgruppen, die zum Wiedererkennen helfen könnte, bleibt sich nur in den ersten drei Reden gleich (nämlich 2–2–2–3, aber 1–3–2–3 in 172 ff., 3–3–3 in 250 ff., usw.).“ Fränkels Angaben bedürfen, wenigstens z. T., der Modifikation, wenn man den Kontext genauer untersuchen will

wo Regelmäßigkeit auffällt, also etwa schon in Zusammenhang mit Phänomenen wie der gleichgewichtigen Rede und Gegenrede, die ja auch aus Homer zur Genüge bekannt sind. Auch in unserem Falle wird man sich das Phänomen der Dekaden kaum anders als durch das Vorhandensein einer zwar variablen, im ganzen aber eben doch analogen musikalischen Spannung erklären, die in ihrer einstigen sinnlichen Realität für uns verloren ist, sich aber aus ihrer Nachwirkung in der davon bedingten Komposition noch erschließen läßt. Das Verlorene läßt sich dabei nicht wiedergewinnen, aber es läßt sich zeigen, daß wir mit Gliederungen zu rechnen haben, die uns zunächst verborgen bleiben, und im Bezugssystem der Dichtung vor allem die Ganzheiten zählen, für die unser Ohr wieder meist nicht fein genug ist. So haben in unseren Dekaden die Einzelbeziehungen, vor allem die an festen Stellen, Sinn und Wirkung nur dadurch, daß sich die Gebilde als ganze aufeinander beziehen. Was sich hier durch die Analogie zeigen läßt, gilt aber überhaupt für die Wirkung des motivisch Hörbaren, und immer wieder wird sich so aus der Beobachtung des motivisch Betonten die zugrunde liegende Ordnung erschließen und das als Ganzheit Zusammengehörende erfassen lassen. Als Beispiel genügt die „Einleitung“ unserer Titanomachie, in der die Motivführung Eigengesetzlichkeit gegenüber dem Bau der Perioden hat, deutlich also einem musikalischen Prinzip folgt, das das Ganze überhöht und zusammenfaßt. Wir wollen uns diesem Phänomen jetzt zuwenden, möchten zuvor aber nochmals betonen, daß das Wiederholen und Variieren von Versteilen oder ganzen Komplexen, das in der Titanomachie überall vorliegt, auch ohne Zugrundelegung der objektiv aufweisbaren Gliederung auf ein eminent poetisches, musikalisch wirksames Spannungsverhältnis der davon betroffenen Teile führt und über die bloßen Aussagewerte der Einzelstelle hinausweist.

(so geht z. B. den aufeinander bezogenen Versgruppen 161 ff., 171 ff., 181 ff., das eindeutig pentadisch untergliederte Element 146 ff. voraus, wie 150 ἀγορηταί, 155 ἀγόρευον und die 5 Verse Rede 156—60 zeigen, es handelt sich bei den folgenden Reden also um Dekaden; für die Wirkung der neun Verse vgl. zu 21—29 bes. 30—38). Die Untergliederung zeigt sich z. T. sehr schön durch Formelwiederholung (z. B. 430, 432, 434).

Die Einleitung von 27 Versen ist in ihrer Funktion für das Ganze dadurch bestimmt, daß sich vor allem hier die Motive konstituieren, die im Folgenden weiterwirken. Das gilt für die „Formel“ ἄλγε' ἔχοντες und für die Verse 629–631. Die Konstituierung eines Motivs verlangt, daß dieses hörbar gemacht wird: daher die Umrahmung der Versgruppe durch die Motivformel in 621 a und 623 b und die Reimwirkung von 621 a, 621 b und 623 b. Aus dieser Funktion der Einleitung erklärt sich aber wohl auch die Regelmäßigkeit der Motivwiederholung, die den Motiven ihre eigene, musikalisch überhöhte, Schwere gibt, also die Wiederholung des in 621–623 eingeführten Motivs nach jeweils sechs Versen in 629 und 635 sowie die Wiederholung von 625 (V. 9) in 634 (V. 18). Genau besehen hat aber nicht die ganze Einleitung, sondern nur das Stück 617–634, also die ersten 18 Verse, diese Funktion der Motiveinführung, und nur für dieses Stück läßt sich eine von der Periodenbildung z. T. unabhängige Motivführung behaupten. Allerdings sind, wie schon gezeigt, die ganzen 27 Verse so gestaltet, daß man sie als zusammenhängende Einheit nehmen muß. Als wesentliche Bestätigung tritt dazu, daß die Stelle mit der stärksten Motivkumulierung (629–31, vgl. o. § 4 b), von der vor allem die erste Dekadenreihe schon in ihrem Beginne wieder ausgeht, in die Mitte der ganzen Einleitung gestellt ist. Man wird sagen dürfen, daß die motivische Entwicklung zunächst auf unsere Stelle, die so gut wie alle wesentlichen Motivelemente enthält, hinzielt und dann von ihr aus fortgeführt ist. 12 Verse gehen ihr voraus und 12 Verse folgen ihr wieder. Die dadurch gegebene Wirkung hat wohl ihre Analogie in der Gliederung der Dekaden A<sup>1</sup> und C<sup>1</sup>, die durch die Wiederholung von 630 (= 648, 668) pentadisch untergliedert, also „halbiert“ sind. Daß die Gliederung der 27 Verse daneben noch andere Aspekte hat, also differenzierter ist, haben wir schon betont. In jedem Falle sehen wir, daß die 27 Verse der Einleitung als Ganzheit zu nehmen sind, bei der man vielleicht von der Überlagerung zweier Ordnungen reden kann, einer, die primär musikalisch bedingt ist (z. B. die Markierung der dreimal neun Verse), und einer, die sich an der Führung der Perioden ablesen läßt (4,3; 3,2; 3, 3,4; 3,2 V.). Wie das im einzelnen zur Einheit zusammenfindet, läßt sich nicht ganz leicht rational machen. Daß aber die



Einheit da ist, dürfte sich nicht leicht bestreiten lassen. Im ganzen ist beim Weiterwirken mit einer Ambivalenz der Elemente zu rechnen.

### 5. Die Dekaden

a) *Vorbereitung derselben in der Einleitung?* An den möglichen Untergliederungen der Einleitung muß neben der oben betonten strukturellen Analogie zu den Dekadenreihen (s. § 3) besonders die Frage interessieren, wieweit bereits in ihr die Elemente vorbereitet sind, die nachher für die Bildung der Dekaden charakteristisch sind. An sich braucht man für den Zusammenhalt der ganzen Komposition eine solche Vorbereitung ja nicht zu postulieren, aber es muß immerhin auffallen, daß sich die Einleitung so gliedern läßt (und von inhaltlichen Gegebenheiten her auch so untergliedert ist), daß sich zwei Dekaden herausheben lassen. Sicherheit wird man dabei allerdings, wie schon angedeutet, nur für die erste Dekade beanspruchen, aber auch sie — als Teil eines Ganzen —, natürlich nicht verabsolutieren. Als feststehend darf uns aber der Umstand gelten, daß die Einleitung mit einem Duktus *beginnt*, der sich dekadisch auffassen läßt, und bei der Entwicklung dieser „Dekade“ das im folgenden immer wieder wichtige Motiv so gesetzt wird, daß es den 7. Vers abschließt. Genau dieser Umstand gilt dann so gut wie durchgehend bei der Komposition der Dekaden, die unser Motiv bringen. Sie setzen also eine Weise der Bildung, die der Anfang der Einleitung zeigt, fort, und dies allein ist entscheidend, nicht ob die Einleitung auch noch weitere dekadisch wirkende Elemente besitzt.

Als ein solches dekadisches Element wurde in den Serta Aenipontana auch 629–638 herausgestellt. Dafür spricht, neben der vergleichbaren Gliederung (4,3,3 und 3,3,4 Verse), daß sich unser Motiv dann auch hier (nach dem ersten) wiederum im 7. Vers finden würde. Außerdem würden bei dekadischer Auffassung unseres Stücks die V. 711 ff., die ja deutlich die Verse 635 ff. wieder aufnehmen, sich auf ein Element mit der gleichen Position in der Dekade zurückbeziehen. Gegen diese Auffassung läßt sich aber an-

führen, daß die Beziehung keineswegs von der gleichen Position abhängt und der Vers 635 (vgl. auch 633 und 713) strukturell dem V. 715 (οἱ ὅα τὸτ' bzw. οἱ ὅα und die vorausgehende Nennung der Kämpfer) entspricht, also in jedem Falle eine Verschiebung da ist. Das Sicherste ist somit, auf 629–638 für das Problem der Dekaden nicht zu bauen. Es *kann* in diesen Versen aber ein Element vorliegen, das die Wirkung der im Eingang gebildeten Dekade nachvollzog. Letztlich hängt wenig daran.

*b) Die innere Gliederung der Dekaden.* Wer sich das Phänomen der gleichartig betonten Stellen in den Dekaden vor Augen führt, wird sehen, daß es sich nicht einfach aus einer gleichartigen Periodenbildung innerhalb der Dekaden erklären läßt. Hier ist also ein Element im Spiel, das zwingt, mit der Dekade als Ganzheit zu rechnen. Immerhin gibt es, auch wenn man von der Periodengliederung ausgeht, genügend Vergleichbares. Wir wollen dieses Problem hier kurz zur Sprache bringen, obwohl es ratsam wäre, zu seiner Behandlung noch anderes Material als das der Titanomachie heranzuziehen. Es gibt nämlich im Hesiod Stellen, an denen der Dekadenbau durch regelmäßige Führung der Perioden („Sinngruppen“) bewerkstelligt wird, und wir werden dafür unten ein Beispiel geben. Für unsere Dekaden läßt sich dies nicht im selben Maße behaupten. Sie sind zunächst vor allem aus einem Spannungsverhältnis bestimmbar, das an den analogen Motivelementen aufzeigbar ist und, wie gesagt, jeweils den 3., 5. und 7. Vers betrifft. Dieses Spannungsverhältnis ist bis zu einem gewissen Grade unabhängig von der Interpunktion, die wir setzen, aber in mehreren Fällen führt auch sie auf Entsprechendes. So hat in der ersten Reihe die Dekade A<sup>1</sup> Interpunktion am Versende von V. 2 und V. 5 und, fragt man nach den grammatischen Sinneinheiten, den nächsten Einschnitt nach V. 7. Die folgenden Dekaden B<sup>1</sup> und C<sup>1</sup> haben den gewichtigsten Einschnitt (Interpunktion) nach V. 7 und zeigen in jedem Falle auch eine pentadische Untergliederung der Dekade, die der von A<sup>1</sup> entspricht: B<sup>1</sup> 5 wiederholt ὑπὸ ζόφου ἠερόεντος aus A<sup>1</sup> 10 und B<sup>1</sup> 6 nimmt B<sup>1</sup> 1 wieder auf (τὸν δ' ἔξαυτις ἄμ. ~ ἄπορρόνδ' ἔξαυτις ἄμ.), C<sup>1</sup> 5 wiederholt A<sup>1</sup> 5 und teilt somit die Dekade in ihre beiden „Hälften“. Etwas anders ist die Dekade D<sup>1</sup>

gestaltet, die zugleich auch den Anknüpfungs- und Ausgangspunkt für die zweite Reihe setzt. Hier tritt in der Kampfschilderung eine raschere Bewegung der Aussage ein, und es ergibt sich damit auch ein festerer Zusammenhang der Glieder (Enjambements). Wir haben hier also zunächst zwei (vgl. A<sup>1</sup>), dann acht zusammenhängende Verse. Fragt man aber nach der Art ihrer Untergliederung, so kann wiederum, schon aufgrund der Enjambements, kein Zweifel sein, daß man auf das Ende des 5. (Abstimmung von 4 a und 5 a, γῆ δέ am Versanfang von 6) und des 7. Verses (davor Enjambement wie in 4 a und 5 a) verwiesen wird<sup>6</sup>.

In der zweiten Reihe schließt die Gliederung von A<sup>2</sup> an die von D<sup>1</sup>, die letzte Dekade der ersten Reihe, an. Wiederum die rasche Bewegung des Ganzen, wiederum auch der einzig mögliche Einschnitt durch Interpunktion am Versende nach dem 2. Vers. Bei der Gliederung des weiteren ist analog das Enjambement im 5. Vers (ἀμφοτέροι und φαῖνε βίην) und die daran bzw. an das Vorhergehende jeweils angefügte Konsequenz (δεινὸν δὲ κτλ. bzw. ἄμυδις

<sup>6</sup> Ich kann hier nicht eine Deskription aller formalen Erscheinungen geben, die sich als Indiz für die Untergliederung der Dekaden in sich nehmen lassen. Auch unser Überblick dürfte aber den entscheidenden Umstand klarmachen, daß jede dieser Dekaden pentadisch zusammengesetzt ist (vgl. allein die durch A<sup>15</sup>, B<sup>15</sup>, C<sup>15</sup>, D<sup>15</sup> gegebene Markierung; ebenso A<sup>25</sup>; die Blitzformeln umspannen A<sup>26</sup>—B<sup>25</sup>, wo deutlich Zäsur ist; C<sup>25</sup> motivische Markierung; die deutliche Zusammengehörigkeit von D<sup>26</sup>—10; außerdem oben Anm. 3). Dieser Umstand verdeutlicht und erklärt die Entsprechung, die das Glied A<sup>16</sup> f., B<sup>16</sup> f., C<sup>16</sup> f. in D<sup>1</sup> f. hat, ebenso wie die Wiederkehr von A<sup>110</sup> b und B<sup>1</sup> a in B<sup>15</sup> b und 6 a. Unserer ersten Reihe geht bereits mit 639—43 ein pentadisches Stück voraus, dessen Untergliederung (3 + 2 V.) in A<sup>1</sup>—5 in einer bei der Dekadenbildung sehr häufigen Weise mit 2 + 3 Versen fortgesetzt wird (so ergibt sich z. B. auch die Häufigkeit des Einschnitts nach dem 7. Vers). Der Bildungstyp 2 + 3 Verse gilt dann ebenso für A<sup>16</sup>—10, während für B<sup>1</sup> und C<sup>1</sup> (und zwar wieder in der gleichen Weise) nur die Untergliederung der zweiten Pentade durch die Periodenführung eindeutig fixiert ist. Es ist jedoch bezeichnend für die erste „Pentade“, daß der 3. Vers in jedem Falle in einer dem 7. Vers (in der zusammenhängenden Dekade) analogen Weise gebildet wird, was wir am besten durch Ausschreiben der Verse verdeutlichen:

δ' ἄρ' κτλ.), mit der alles Folgende zusammenhängt (vgl. auch jeweils V. 8 a und möglicherweise Τάρταρον und ταρφέες). B<sup>2</sup> hat wie die vorausgehenden Dekaden D<sup>1</sup> und A<sup>2</sup> die Betonung der betroffenen Partei im 3. Vers und ist so gestaltet, daß die einzige Interpunktion am Versende nach V. 5 fällt, also wiederum deutlich „Halbierung“ vorliegt. Die zweite Hälfte ist im wesentlichen genauso gegliedert wie die entsprechenden Verse der vorangehenden Dekade A<sup>2</sup> (6 συνωχадόν· οἱ δὲ κερανοὶ ~ κάτεχεν Χάος· εἴσατο δ' ἅντα bzw. in 9 das gleiche Enjambement von ταρφέες bzw. πίλνατο), hilft also auch mit, deren Gliederung zu verstehen. Auch für C<sup>2</sup> wird man nochmals die rasche Tonart anzunehmen haben und u. a. auch deshalb nach 705 und 710 gegen weitgehenden Usus am besten nur Kommata setzen. Der schwerwiegendste Einschnitt

A <sup>13</sup>	ἤδη γὰρ μάλα δηρὸν ἐναντίοι ἀλλήλοισι
A <sup>17</sup>	φαίνετε Τιτήνεσσιν ἐναντίον ἐν δατ' λυγρῇ
B <sup>13</sup>	ἴδμεν ὃ τοι περὶ μὲν πραπίδες // περὶ δ' ἐστὶ νόημα
B <sup>17</sup>	ἡλύθομεν Κρόνου υἱὲ ἄναξ // ἀνάελπτα παθόντες
C <sup>13</sup>	μᾶλλον ἔτ' ἢ τὸ πάροιθε / μάχην δ' ἀμέγαρτον ἔγειραν
C <sup>17</sup>	δεινοὶ τε κρατεροὶ τε, βίην ὑπέροπλον ἔχοντες

Es zeigt sich hier also das Vorhandensein eines analogen Spannungsverhältnisses. D<sup>1</sup> gliedert dann wieder (wie A<sup>1</sup>) die erste Pentade durch die Perioden (2 + 3 V.), nicht dagegen die zweite Pentade. Worauf es uns ankommen muß, ist der Umstand, daß die innere Gliederung prinzipiell in derselben Weise und mit vergleichbaren Mitteln erfolgt wie in dem unten (§ 8) gegebenen Beispiel aus dem Theogonieprooimion (Umrahmung bzw. Markierung durch Formelwiederkehr, gleichartigen Versbau oder gleichartige und assonierende Elemente; zum letzten vgl. z. B. A<sup>110</sup> ὑπὸ κτλ., B<sup>15</sup> ὑπὸ κτλ., B<sup>110</sup> ἀνά, C<sup>16</sup> ὑπὸ, 10 ἐπί, D<sup>11</sup> κατέσταθεν, D<sup>16</sup> ἐπέστενε); den Unterschied ergibt vor allem die „strophische“ Fixierung der Dekaden als aufeinander bezogener Gebilde, was wiederum bedeutet, daß die rhythmische und die durch die Perioden gegebene Gliederung hier nicht (bzw. nicht prinzipiell) im Widerspiel zueinander stehen, sondern zusammenfallen (das Gegenbeispiel bieten Teile des Theogonieprooimions, bes. 81 ff., wo die Führung der Perioden zwar in harmonischem Verhältnis zu dem angewendeten Bildungstyp der Dekaden steht, diesen aber gern überschneidet (also 3 + 2 + 2 + 3 Verse gegenüber 6 bzw. 3 + 3 und 4 bzw. 2 + 2 Versen nach den 7 Versen des Eingangs).

durch Interpunktion fällt nach V. 8, ohne daß man deshalb eine irgendwie besondere Pause ansetzen müßte. Dem damit also gegebenen Duktus von 8 und 2 Versen mag man die umgekehrte Gliederung von 2 und 8 Versen in D<sup>1</sup> und A<sup>2</sup> (vgl. auch A<sup>1</sup>) vergleichen. In jedem Falle aber haben wir hier wieder die den 3., 5. und 7. Vers berührende Spannung in der Motivführung. Die letzte Dekade, D<sup>2</sup>, hat schließlich neben der aus dem Vorangehenden in ihrem motivischen Wert bestimmbaren Setzung der Titanen im 3. Vers den gewichtigen Einschnitt durch Interpunktion nach dem 7. Vers (den der 10. Vers so gut wie ganz wiederholt) und vergleicht sich somit, abgesehen von der durch die Motivführung ja auch sonst gegebenen Betonung des 7. Verses, vor allem mit den Dekaden B<sup>1</sup>, C<sup>1</sup> und, was besonders wichtig scheint, mit der „Dekade“ der Einleitung, 617–626, auf die in dieser den Abschluß bildenden Dekade ja auch motivisch zurückgegriffen wird (ὕπὸ χθονὸς εὐρυοδείης 620 und 717; natürlich auch die „Fesselung“ von Göttern: es geht gewissermaßen um Platztausch der Titanen und der Hundertarmigen). Unser Überblick dürfte klarmachen, daß Variabilität bei der Zusammensetzung der Dekaden aus kleineren Gliedern ohne Zweifel besteht, die Entsprechungen aber auch hinsichtlich der Setzung der Haupteinschnitte ziemlich weit reichen. Daß die Dekade im ganzen aber jeweils mehr ist als die bloße Summe ihrer Teile, also ein diesen übergeordnetes Prinzip darstellt, daran wird man festhalten müssen.

#### 6. Der Wert der Zahlenverhältnisse.

##### *Anschluß und Fortsetzung der Titanomachie*

Nicht zu leugnen, wenn auch rätselhaft, ist das Verhältnis der 27 Verse der Einleitung zu den 81 Versen der beiden Dekadenreihen. Es läßt sich als relevant auch dadurch dartun, daß ähnliche Verhältnisse bei Hesiod auch an anderen Stellen vorliegen. Das Wie der technischen Durchführung und der daraus resultierenden Wirkung wird sich dagegen nicht (oder nur zum Teil) erklären lassen. Die einzig mögliche Antwort scheint, daß die musikalische Grundlage des Vortrags auch die vorliegende Proportion hervorrief und



in einem weiteren Sinne auch aufnehmbar machte. Das Problem läßt sich durch Vergleichsmaterial etwas fördern, doch setzt der Vergleich genaue Analysen voraus, die hier nicht mehr gegeben werden können. Daß wir mit Dingen dieser Art zu rechnen haben, ergibt sich jedoch bereits aus der bloßen Feststellung, daß die Verszahl der Titanomachie (108) auch für sich allein auf eine gesetzmäßige Komposition weist, da die Titanomachie einen Kontext fortsetzt, in dem die Kronidenpartie 54 und die darauf folgende Iapetidenpartie (nach einer notwendigen Athetese, 576f. nach Wolf) 108 Verse zählt. An beiden Stellen läßt sich auch die innere Struktur darüber hinaus durchaus noch weiter aufhellen und zur Klärung unseres Problems heranziehen. Hier muß die bloße Feststellung genügen.

Und nun noch ein Wort zur Fortsetzung der Titanomachie. Auch auf sie können wir hier nicht weiter eingehen, weil dies die Analyse des gesamten Komplexes der Unterweltsbeschreibung voraussetzen würde. Das zunächst folgende Stück 724–33 (= Beschreibung des Tartaros als Verlies der Titanen) schließt unmittelbar an und muß auch dekadisch (bzw. als zwei Pentaden) aufgefaßt werden. Auch das zeigt, daß der Vers 724<sup>1</sup> bzw. 723<sup>2</sup> unbedingt in den Text zu setzen ist. Die Existenz der beiden Dekadenreihen der Titanomachie aber beweist, daß — ganz gleich wie dann die Fortsetzung geht, die in gewisser Hinsicht lückenlos ist — 724<sup>1</sup> einen wesentlichen Abschluß in der Entwicklung beibringt. Wir dürfen unsere Darlegung, in der nur das eine Stück, die Titanomachie, exemplarisch behandelt werden sollte, somit hier zu Ende bringen.

### *7. Prinzipielle Bewertung der Beziehung der Titanomachie auf die Hundertarmigenbeschreibung.*

#### *Beziehung der Typhonomachie auf die Titanomachie*

Wie in der Musik, so ist auch in der Poesie die zwischen ihren Elementen bestehende Spannung das eigentliche Geheimnis der Wirkung. Diese Spannung ist nur im Nachvollzug herstellbar und hängt nicht zuletzt an der unmittelbaren Gegenwärtigkeit des Ganzen. Da unser Verhältnis zu antiken Dichtungen nur in einem sehr

geringen Ausmaße unmittelbar ist, so heißt das auch, daß unsere Weise der Aufnahme den Gegenstand von vornherein in mancher Hinsicht deformiert. So nehmen wir schon den Vers nicht differenziert genug wahr, haben eine gewisse Stumpfheit auch gegenüber dem Satzfluß und der jeweiligen Höhenlage einer Aussage, wissen — und dabei käm's auf unmittelbare Empfindung an — wissen ferner auch nicht genug über die Typik der Aussageformen und ihre jeweilige Funktion. In allen diesen Fällen kann die Wissenschaft Wege finden, die weiterführen, wenn zuvor die Schwierigkeiten klargeworden sind. Sind sie das nicht, so mag das Ergebnis der Untersuchung vielfach nur Verhärtung und Fixierung der nun einmal gegebenen Deformation des Gegenstandes sein, ja die Deformation durch inadäquate Fragestellung nur noch weiter vorangetrieben werden.

Unsere bisherigen Beispiele bezogen sich auf die Darlegung von Kontexten einzelner Partien. Es kam dabei aber auch schon das Problem des Verweises auf andere Partien zur Sprache, wenn es richtig ist, daß die Wiederaufnahme der Hundertarmigenbeschreibung als solche Wirkung hat und nicht einfach die Wiederholung eines traditionellen bzw. aus Bequemlichkeit wiederverwendeten Elements ist. Die beiden zuletzt genannten Auffassungen geben der Wiederholung eines größeren Stücks den Charakter des Mechanischen, werten sie damit ab, und diese Abwertung ist auf die Spitze getrieben, wo man zur Erklärung auf genetische Theorien zurückgreifen zu müssen meint: „Les récitations partielles expliquent les répétitions de passages, p. ex. la description identique des Cent-Bras qu'on lit en 150—52 & 671—73“ (van Groningen, *Composition* 275 n. 1). Daß die Wiederholung sinnvoll sein kann, wird damit als Möglichkeit überhaupt ausgeschlossen. Wir brauchen nach dem oben Gesagten diese Theorie nicht mehr zu widerlegen, wir mußten sie aber anführen, weil ihre ungeprüfte Voraussetzung für eine ganze Epoche der Forschung charakteristisch ist (auch Wilamowitz, *Hermes* 63, 1928, 370, 1 urteilt über die wiederholte Hundertarmigenbeschreibung dezidiert: „an einer Stelle steht sie falsch“), wenn es auch an Gegenstimmen nicht gefehlt hat, so bei Welcker, *Theogonie* S. 104, aber auch da heißt es dann nach der Betonung der Wirksamkeit der Wiederholung nur, „daß es nicht

nötig scheint, sie mit Fr. Aug. Wolf einzuklammern“ (etwa ähnlich Mazon z. St.). Man muß den Spieß aber mit Entschiedenheit umdrehen: 671–73 sind nicht zu missen, und ein ganz entscheidendes Element der Aussage liegt eben darin, daß die Verse als Wiederholung von besonderer Eindringlichkeit sind. Die „*ré citations partielles*“, von denen van Groningen spricht, sind in Wahrheit nichts anderes als unsere „*perception partielle du poème*“.

Das hier an einem Detail aufgeworfene Problem soll nun noch durch den Vergleich zweier Ganzheiten, der Titanomachie und der Typhonomachie vertieft werden. Es geht mir dabei nicht um den Echtheitsbeweis für die Typhonomachie, auf den man sich nicht allein fixieren sollte. Die Frage, wieweit das uns (und dem Altertum) durch die Tradition Gegebene sinnvolle Anordnung hat und wieweit ein (meinetwegen zugefügter) Teil sich in das Ganze einfügt bzw. einfügen will, sollte jedenfalls grundsätzlich zuerst gestellt werden. Wir stellen diese Frage hier ausschließlich unter dem Aspekt, ob sich bewußte Beziehung der Typhonomachie auf die Titanomachie feststellen läßt, und können dabei gleichzeitig auch zum Problem des Aufbaus, vor das uns die Titanomachie gestellt hat, etwas beitragen. Auch in der Typhonomachie ist der Aufbau regelmäßig, und die in ihr vorkommenden Analogien zur Titanomachie lassen sich kaum aus der bloßen Typologie der Götterkampfschilderung oder als Nachahmung erklären. Das typologisch Entsprechende muß zugleich auf seine Wirkung im Ganzen befragt werden, und wenn man das Problem so stellt, so verwandelt sich auch das, was bei einem isolierten Stück „*Mimesis*“ heißen könnte, in das motivisch bedeutsame Analogon innerhalb eines größeren Ganzen.

Der Aufbau der Typhonomachie wurde im *Hermes* 1962, 122 f. kurz skizziert. Dabei ergaben sich vier Teile: a) Geburt Typhons und Schilderung des Ungeheuers (820–835), b) Eingreifen des Zeus und unentschiedener Kampf, Mitleidenschaft der Welt (836–852), c) der entscheidende Schlag. Typhon wird in den Tartaros geworfen (853–868), d) die Nachwirkung: die bösen Winde; Einsetzung des Zeus zum Götterkönig (869–885).

Auch hier sind die Verszahlen regelmäßig, denn a) = 16 V., b) = 17 V., c) = 16 V., d) = 17 V. Die Kampfschilderung verteilt

sich auf die beiden mittleren Partien (b und c), und es hat den Anschein, als ob das Endstück von b und der Anfang von c miteinander respondierten (vgl. 844 ff. mit 853 ff.), ein Vorgang, dem sich die oben besprochene Verknüpfung des 1. und 2. Teils des Musenprooimions, aber auch die Art, wie in der Titanomachie Gestaltung und Aussage von A<sup>2</sup> an D<sup>1</sup> anschließt, vergleichen läßt. Die Einsätze der gegebenen vier Partien sind deutlich kenntlich, in drei Fällen auch durch Wiederaufnahme:

- (a) 820 αὐτὰρ ἐπεὶ Τιτῆνας ἀπ' οὐρανοῦ ἐξέλασεν Ζεὺς  
 (b) 836 καὶ νῦ κεν ἔπλετο ἔργον ἀμήχανον ἡματι κείνῳ  
 (c) 853 Ζεὺς δ' ἐπεὶ οὖν κόρηθυνεν ἔδν μένος, εἶλετο δ' ὄπλα  
 (d) 869 ἐκ δὲ Τυφώεος ἔστ' ἀνέμων μένος ὕγρον ἀέντων

Im ganzen aber läßt sich wohl sagen, daß der Haupteinschnitt nach b) liegt, also auf a und b (= 33 V.) c und d (= 33 V.) als die zweite Hälfte der Komposition folgen. Diese Verszahlen haben nun eine Analogie im Ungeheuerkatalog (67 V. = 33 + 1 + 33, was ich hier nur andeuten kann); dort spielt Typhon eine wesentliche Rolle, wird aber genealogisch nicht abgeleitet (es geschieht das in unserer Typhonomachie). Wir verfolgen hier aber nicht die Beziehungen zum Ungeheuerkatalog, sondern nur die zur Titanomachie. Motive aus ihr klingen, wie es scheint, mehrfach an. Man könnte das einfach mit dem Typus des Götterkampfes erklären, doch dürfte sich aus dem Folgenden ergeben, daß das nicht angeht.

Die Typhonomachie setzt mit dem für den Beginn der beiden Dekadenreihen der Titanomachie charakteristischen Element ein (644 καὶ Οὐρανοῦ, 685 ἔκετ' οὐρανὸν, 820 ἀπ' οὐρανοῦ). Ferner wurde oben gezeigt, daß die Reihen der Titanomachie in vier Hauptabschnitte zu teilen sind, da jeweils zwei Dekaden enger zusammengehören: A<sup>1</sup>B<sup>1</sup> (Exposition der Situation), C<sup>1</sup>D<sup>1</sup> (unentschiedener Kampf), A<sup>2</sup>B<sup>2</sup> (Eingreifen des Zeus), C<sup>2</sup>D<sup>2</sup> (Sieg und Verbannung der Titanen durch die Hundertarmigen). Hält man die Abschnitte der Typhonomachie daneben, so läßt sich einmal die Viergliedrigkeit (a, b, c, d) vergleichen. Unter diesem Aspekt entspricht dann in der Abfolge des Ganzen besonders die Kampfschilderung der Typhonomachie (b, c) den Elementen C<sup>1</sup>D<sup>1</sup> und A<sup>2</sup>B<sup>2</sup> in der Titanomachie. Diese Überlegung mag zunächst Spiel

scheinen, doch wird man zu einem solchen Ansatz mit Notwendigkeit auch dadurch gebracht, daß erst durch ihn die wesentlichsten Beziehungen als solche hervortreten. Sprechen wir der Einfachheit halber von Kampfschilderung I (= b) und Kampfschilderung II (= c).

In der Typhonomachie setzt die Kampfschilderung I ein mit:

836 καὶ νύ κεν ἔπλετο ἔργον ἀμήχανον ἥματι κείνῳ,

also mit einem Vers, den man als traditionell bezeichnen kann. Die Formel mit dem Verweis auf den Entscheidungstag fällt aber auch in Kampfschilderung I der Titanomachie:

667 πάντες, θήλειαί τε καὶ ἄρσενες, ἥματι κείνῳ.

Man mag das noch geringerschätzen, wird es aber nicht, wenn man merkt, daß beide Kampfschilderungen auf ein ganz analoges Ziel hinstreben:

681 ff. ῥιπῇ ὑπ' ἀθανάτων, ἔνοσις δ' ἴκανε βαρεῖα  
Τάρταρον ἡερόεντα ποδῶν αἰπεῖα τ' ἰωῇ  
ἄσπετου ἰωχμοῖο βολάων τε κρατεράων.

850 ff. τρέε δ' Ἀΐδης ἐνέροισι καταφθιμένοισι ἀνάσσων  
 Τιτῆνές θ' ὑποταρτάριοι, Κρόνον ἀμφὶς ἔόντες,  
ἄσβεστον κελάδοιο καὶ αἰνῆς δημοτῆτος.

Hier<sup>7</sup> ist neben der Evokation des Tartaros bzw. der Unteren vor allem die gleichartige Bildung des Endverses zu beachten.

Und nun Kampfschilderung II. Die Typhonomachie hebt an mit:

853 Ζεὺς δ' ἐπεὶ οὖν κόρυθενεν ἔδν μένος, εἴλετο δ' ὄπλα

<sup>7</sup> Davor steht (849) ῥιπῇ ὑπ' ἀθανάτων, ἔνοσις δ' ἄσβεστος ὁρώρει, also die formelhafte Entsprechung von 681 (= D<sup>18</sup>). Der Wert unserer Stelle in der Typhonomachie selbst ergibt sich aus dem Kontrastverhältnis des Schlusses der beiden Hälften der Komposition, vgl. 883 ff.

δὴ ῥα τότε ὥτρυνον βασιλευμένῃ δὲ ἀνάσσειν  
 Γαίης φραδομοσύνησιν Ὀλύμπιον εὐρύοπα Ζῆν  
 ἀθανάτων · ὃ δὲ τοῖσιν ἐν διεδάσσατο τιμάς.

Das einzelne muß ich einer späteren Demonstration vorbehalten, doch



und auch hier hat die Titanomachie die markante Analogie

687 οὐδ' ἄρ' ἔτι Ζεὺς ἴσχευ ἐὼν μένος, ἀλλὰ νυ τοῦ γε

Aber damit nicht genug. In beiden Fällen führt die Entwicklung im Abschluß wieder zu einem analogen Element, nämlich einem Gleichnis (700 εἶσατο δ' ἅντα . . . αὐτως ὥς ὅτε Γαῖα καὶ Οὐρανὸς . . . πίλνατο bzw. 862: die Erde ἐτήκετο κασσίτερος ὥς κτλ.). Die typologische Analogie ist offenkundig, auch wenn in der Typhonomachie die Kampfschilderung damit abgeschlossen ist, in der Titanomachie aber noch eine dritte Kampfschilderung (vgl. auch Anm. 3) anschließt, die zu dem Ziel führt, das in der Typhonomachie der V. 868 allein ausdrückt: ῥῖψε δέ μιν θυμῷ ἀκαχὼν ἐς Τάρταρον εὐρύν. Für diese Doppelung des entscheidenden Kampfgangs in der Titanomachie ist zu bedenken, daß dort mit zwei Protagonisten der siegreichen Partei, mit Zeus und den Hundertarmigen, operiert wird, in der Typhonomachie dagegen nur mit einem. Ferner ist in der Titanomachie der Tartaros das Ziel der Komposition (Anschluß Unterweltsbeschreibung), während in der Typhonomachie alles auf den einen Weltherrscher angelegt ist und die Einsetzung des Zeus denn auch das Ziel der Komposition darstellt (Anschluß die Ehen des Zeus). Was man in jedem Falle aber sehen muß, das sind die klar definierbaren Kampfgänge und ihre typologische Analogie. Diese kann sich ganz aber nur erschließen, wenn man die Partien jeweils richtig erfaßt und nebeneinanderhält<sup>8</sup>. Es geht aber für den Zusam-

soll auch hier schon gesagt sein, daß diese Gegebenheit (die eine Analogie im Ungeheuerkatalog hat: κεύθεσι γαίης 300 und 334 = ebenso V. 31 der Partienhälften) ganz eindeutig den Glauben widerrät, 881–885 stellten ein Element dar, das man nur anders anzuschließen braucht, um dann den ursprünglichen Zusammenhang zu haben.

<sup>8</sup> Die Durchführung im einzelnen ist natürlich nicht aus dem typologischen gleichen Stellenwert der Partien zu bestimmen. Wichtig ist die weitgehende Berührung von 836–39 mit Il. VIII 130–133, die Entsprechung von Il. II 784 (781, Typhoeuskampf) mit 843 b, die generelle Vergleichbarkeit von 839 ff. mit 679 ff. (D<sup>15</sup> ff.), das rudimentäre Vorhandensein des in der Titanomachie so betonten Motivs der „beiden“ Parteien (844, vgl. vor allem 685 = A<sup>21</sup> und dazu 700), ferner die Konzentration der eindeutigen Formelbeziehungen auf das Stück 844–849, wo 844 (vgl. 700), 845 a (vgl. 707),

menhang unseres Gedichts natürlich nicht nur um Typologie, sondern um bewußt gesetzte Analogien im Aufbau. Das schließt, wie schon gesagt, einen Echtheitsbeweis für die Typhonomachie an sich nicht ein, es schließt aber (vor allem wenn man auch die Beziehung auf den Ungeheuerkatalog mit bedenkt) aus, daß sie Eindichtung einer ursprünglich unabhängigen Dichtung sein kann. Die Typhonomachie ist für unsere Theogonie gedichtet und auf sie abgestimmt.

### *8. Die Formel im Kontext und als Traditionselement*

Es soll nun noch ein Beispiel gegeben werden, das die strukturelle Bedeutung der Formel illustrieren kann. Wenn wir von Formel sprechen, so meinen wir damit allerdings nicht die Formel als Traditionselement, sondern, wie schon bisher meistens, das in einem Kontext formelhaft wiederholte Element. Diese beiden Gegebenheiten werden nicht immer reinlich geschieden und können auch nicht im nötigen Maß unterschieden werden, solange die Forschung über den Gebrauch der epischen Formel primär statistisch orientiert ist. Darum kann man nicht genug betonen: Die Feststellung, daß eine bestimmte Verbindung („Formel“) oder eine bestimmte Szenengestaltung im Epos mehrfach vorkommt und sich somit als traditionell ausweist, ist von höchster Wichtigkeit. Aber Traditionalität eines Elements sagt noch nichts über seine jeweilige Funktion im Zusammenhang, so sehr etwa typologische Betrachtung helfen mag, ein bestimmtes Element als solches zu verstehen. Noch mehr gilt für die „Formel“, daß ihr Traditionalität bzw. Häufigkeit des Vorkommens ganz gewiß Nuance und Farbe gibt, für den Kontext aber letztlich allein die Funktion in der Gestaltung entscheidend ist. Fällt also „Formelhaftes“ durch besondere Betonung und Wiederholung in einem Kontext auf, so ist das nicht mehr einfach Formelgebrauch

847 (vgl. 695) sich auf den Kontext der Titanomachie beziehen, der den Einsatz der Blitzwaffe durch Zeus bzw. die Folgen schildert (A<sup>21</sup>, B<sup>21</sup>, B<sup>26</sup>, C<sup>23</sup> und C<sup>25</sup> sind neben D<sup>18</sup> motivisch da); auf 844 ff. bezieht sich 853 ff. zurück. Die Häufigkeit der „Wiederverwendung“ von Formeln aus Einsatzstellen muß auffallen.

in dem Sinn, den die Statistik festzustellen vermag, sondern das Hervortreten der motivisch und formal bedeutsamen Elemente. Die eigentliche Formelwiederholung ist dabei nur der besonders ausgeprägte Fall in einer durch Analogie und Anklang wirkenden Dichtung und von einem gleichwertigen (z. B. assonierenden) Baustück nur gradweise verschieden. Die bei solcher Formung vorliegenden Gegebenheiten sind für uns unmittelbar (vgl. schon oben § 7) nicht mehr erfassbar. Das hat zur Folge, daß Zusammenhänge verkannt und die Gliederung der Texte nicht immer in genügendem Maße aus ihnen selbst abgelesen werden. Ja es mag als störend gelten, was nachdrücklichstes Mittel der poetischen Aussage darstellt und im Zusammenhang des Ganzen vielleicht zu den Höhepunkten gehört. Die Athetese von Theog. 63 ff. in dem Beispiel, das wir jetzt aus dem Theogonieprooimion (56 ff.) noch anfügen, sei ein weiterer Beleg dafür. Wir wählen dieses Beispiel, weil die Stelle vollkommen regelmäßige Gliederung hat, dieselbe zum Problem der inneren Gliederung der Dekaden der Titanomachie etwas beitragen kann, und sich daran überhaupt Wirkung und Funktion der Formelwiederholung im Zusammenspiel mit analogen Versteilen und Versformen in, wie es scheint, besonders schöner Weise ablesen läßt.

- A 56 ἐννέα γάρ οἱ νύκτας / ἐμίσγετο μητίετα Ζεὺς  
 (a) νόσφιν ἀπ' ἀθανάτων | ἱερὸν λέχος εἰσαναβαίνων (per.)  
 → ἀλλ' ὅτε δὴ δ' ἐνιαυτὸς ἔην // περὶ δ' ἔτραπον ὦραι  
 (b) μηνῶν φθινόντων, περὶ δ' ἤματα πόλλ' ἐτελίσθη,  
 ἦ δ' ἔτεκ' ἐννέα κούρᾱς / ὁμόφρονας, ἧσιν ἀοιδὴ (pent.)
- B 61 μέμβλεται ἐν στήθεσσι, ἀκηδέα θυμὸν ἐχούσαις,  
 (a) τυτθὸν ἀπ' ἀκροτάτης | κορυφῆς // νιφόεντος Ὀλύμπου (per.)  
 ἔνθα σφιν / λιπαροί τε / χοροί // καὶ δώματα καλά,  
 (b) πὰρ δ' αὐτῆς / Χάριτες τε / καὶ Ἰμερος οἰκί' ἔχουσιν  
 ἐν θαλίῃς / ἐρατὴν δὲ / διὰ στόμα / ὅσσαν ἰεῖσαι (pent.)
- C 66 μέλπονται / πάντων τε / νόμους / καὶ ἦθεα κεδνὰ  
 (a) ἀθανάτων / κλείουσιν, ἐπήρατον / ὅσσαν ἰεῖσαι. (per.)  
 → αἱ τότ' ἴσαν πρὸς Ὀλυμπόν ἀγαλλόμεναι ὅπῃ καλῇ,  
 (b) ἀμβροσίῃ μολπῇ | περὶ δ' ἴαχε γαῖα μέλαινα  
 ὑμνεύσαις, ἐρατὸς δὲ / ποδῶν ὕπο / δοῦπος ὀρώρει κτλ. (pent.)

Die vorgenommene Trennung in kleinste Glieder dient der Verdeutlichung. Unsere Gliederung geht nur von den Erscheinungen der Wiederholung aus und kann sich auch darauf stützen, daß für das Theogonieproömium die Wirkung eines pentadischen Grundrhythmus sich auch sonst dartun läßt (vgl. Hermes 91, 1963, 385 ff., was durch das hier Gegebene ergänzt wird). Für den Erweis spielen besonders die eigentlichen Formelwiederholungen eine Rolle, so die auch in unserem Stück stehende Olympformel (62), die schon vorher in den Versen 37, 42 und 51 (hier mit Inversion der Motivelemente) da ist. Dabei ergibt sich, wie es scheint, die Verteilung der Einzelglieder in erster Linie durch das Verhältnis des Grundrhythmus zur Führung der Perioden (Sinngruppen). An unserer Stelle ist sowohl der Grundrhythmus als auch die Periodenbildung pentadisch, womit eine Abfolge der Glieder in 3 : 2 : 3 : 2 (bzw. 2 : 3 : 2 : 3) Versen entsteht. Andere Stellen (so Theog. 81 ff.) bringen die Verteilung 3 : 2 : 2 : 3, aber damit sind keineswegs alle Möglichkeiten erschöpft. Uns kommt es hier nur auf die Demonstration an, daß regelmäßige Gestaltung im epischen Stil Bedeutung haben kann und als Phänomen beobachtet werden muß, wo immer dergleichen vorkommt. Sehr oft wird man die gegebene Gestaltung an der Formelwiederholung ablesen können und damit auch Erkenntnisse über die Funktion der Formelwiederholung überhaupt gewinnen.

Die im Kontext unserer Stelle als Formelwiederholung deutlichen Elemente sind vor allem drei: νόσφιν ἅπ' 57, τυτθὸν ἅπ' 62, ἐρατὴν δέ 65 und ἐρατὸς δέ 70, beides pentadisch wiederholt, während 65 ὅσσαν ἰεῖσαι bereits in 67 wiederkommt. Die Wiederholungen bilden aber in jedem Falle ein entweder die Pentade oder die Periode („Sinngruppe“) abschließendes Element. Unverkennbar sind dabei auch die Analogien im Versbau (57 ~ 62, 65 ~ 67 ~ 70). Solche Analogien sind aber nun nicht nur an den angegebenen Stellen zu finden, sondern überhaupt an allen „abrundenden“ Stellen: so umrahmen 56 νύκτας / ἐμίσγετο und 60 κούρῃς / ὁμόφρονας die Pentade, haben analog dazu 61 und 65 das gleichwertige Element (ἀκηδέα ~ διὰ στόμα) nach der Zäsur, und dasselbe tritt dann in 67 und 70, im Perioden- bzw. Pentadenschluß, wieder auf (ἐρατὴν δέ / διὰ στόμα / ὅσσαν ἰεῖσαι 65, ἐπήρατον ὅσσαν ἰεῖσαι 67, ἐρατὸς δέ / ποδῶν ὑπο / δοῦπος ὁρώρει 70); die Formelkomposition variiert dabei deut-

lich: 65 Formel 1, gleiches Baustück, Formel 2; 67 gleiches Baustück, das Formel 1 variiert, und Formel 2; 70 Formel 1 und gleiche Baustücke. Eine strenge Regel wird sich für die Verhältnisse zwischen den Einzelementen natürlich nirgendwo aufstellen oder postulieren lassen, aber es dürfte deutlich sein, daß diese nur bei pentadischer Aufgliederung des Ganzen hervortreten können oder, umgekehrt ausgedrückt, eben auf eine solche führen. Denn ganz offenkundig sind vor allem die pentadischen Schlüsse in gleicher Weise markiert (60, 65, 70), z. T. auch die Einsätze (56, 61), und im Zusammenhang sind dabei jeweils die sich ergebenden ganzen Glieder als analog aufzufassen: das Element Aa (56 f.) hat seine Entsprechung im Element Ba (61 f.), das Element Ab (58–60) vor allem im Element Cb (68–70) mit Anlehnung desselben auch an Bb (63–65). Die Beziehung von Cb auf Ab versteht man sofort, wenn man weiß, daß in der Gesamtkomposition des Theogonieprooimions 56 ff. eine den V. 1 ff. analoge Stelle einnehmen und daß V. 66 den Einsatz eines Motivelements (Inhaltsangabe des Gesangs) darstellt, das bei V. 11 und V. 44 genauso wie hier (65) durch das davorstehende ὄσσαν ἰεῖσαι (10, 43) eingeleitet wird. Im ganzen sind hier also auch noch andere Dinge im Spiel als die Erscheinungen, die unsere Ausschreibung hervorheben kann. Es wird aber auch aus ihr allein deutlich, daß αἶ τότ' in 68 auf das ἀλλ' ὅτε in 58 zurückgreift und daß dieses Zurückgreifen die pentadische Anordnung und zunächst auf eine Dekade zielende Gliederung voraussetzt. Der Bezug von 68 auf 58, der im übrigen auch durch analoge Gestaltung im Inneren der Glieder (περὶ δ' ἤματα 59 ~ περὶ δ' ἴαχε 69) verstärkt ist, ist nur so über 63–67 hinweg gewissermaßen selbstverständlich gegeben, d. h. der Grund zu jeder Athetese aufgehoben. Zu beachten ist ferner, daß die V. 63–67, die auch eine in der Gesamtkomposition wesentliche Stelle einnehmen, eine „musikalisch“ hörbare Gestaltung in besonderem Ausmaße zeigen. Sie sind in der ersten Vershälfte durchgehend gleich gegliedert, und zwar so, daß die ersten vier Verse assonieren und nur der letzte, abschließende, davon abgeht (die metrischen Elemente sind SD-υ, SD-υ, DD-υ, SS-υ, DS-υ); in der zweiten Vershälfte sind dagegen die Einsatzverse der beiden Glieder einander analog (χοροὶ καὶ δώματα καλά ~ νόμους καὶ ἦθεα κεδνά) und dasselbe gilt für die Schlußverse (64



und 65 bzw. 67, wobei 65 und 67 durch die Formelwiederholung den vollkommenen Gleichklang und Abschluß bieten). V. 63 und 66 markieren also deutlich den Anfang des Gliedes, 65 und 67 das Ende.

Unsere Deskription kann nur Hilfe sein, aber ich glaube, daß die Zusammenhänge einem jeden am Text klarwerden müssen. An ihm dürfte sich auch herausstellen, daß es gefährlich ist, mit einer bloß mechanischen, poetisch irrelevanten Formelwiederholung zu rechnen. Man wird diese Annahme ebenso wie alle Athetesen, die nicht aus einer genauen Untersuchung des Gesamtkontexts in allen seinen Aspekten erwachsen sind, zunächst immer grundsätzlich in Frage zu stellen haben. Welche Hilfe die Beobachtung der Formelwiederholung, die in ihrer Funktion neu zu bestimmen ist, zur Determinierung des Kontexts und seiner Gliederung leisten kann, ist hoffentlich, wenigstens zum Teile, an unseren Beispielen klargeworden. Wer wie F. A. Wolf und seine Nachfolger Theog. 63–67 athetiert, löst nicht ein für die Aussage letztlich gleichgültiges Element aus, sondern befindet sich, nur von den Formelwiederholungen her gesehen (e. g. 65 ἐρατὴν δέ, 70 ἐρατὸς δέ, 78 Ἐρατώ τε) in der Lage des Mannes, der „Reime“ athetiert. Er tut aber nicht nur dies, sondern er zerstört den Zusammenhang einer Entwicklung, die auf die Musesnamen hinführt (vgl. Friedländer GGA 1931, 253, der einen Vorläufer in Klausen, Rhein. Mus. 1835 444 hat), und er zerstört überhaupt einen als Ganzheit aufzeigbaren Kontext, in dem jede Stelle ihren Wert hat, was nun wiederum gerade für 66f. in ganz besonderem Maße gilt (Kataloge setzen mit den Versen 11, 44 und 77, Angaben über das Thema des Gesangs bei 33, 66 und 99 ein). Auch hier ist das Urteil der Kritiker in radikaler Weise umzukehren: die Formung unserer Stelle ist nicht anstößig. Was sie auffällig macht, erweist sich bei einer Betrachtung, die vom Ganzen ausgeht, als Indiz ihrer besonderen Bedeutung.

*Zusammenfassung*

Was wir geben konnten, sind nur einige Beispiele. Das wichtigste davon ist selbstverständlich die Titanomachie, an der der Aufbau einer ganzen Partie, auch in den Einzelheiten, seiner Klärung zugeführt werden sollte. Dabei fand sich für das Problem der im Kontext wiederholten Formel die Antwort, daß solche Formelwiederholung bewußt geschieht und als poetisches Mittel gewertet werden muß. Diese Voraussetzung ergab in unserem Falle auch die Möglichkeit, die Teile der Komposition und die zwischen ihnen bestehenden Beziehungen zu bestimmen. Es zeigte sich Regelmäßigkeit des Aufbaus, und das zwingt dazu, mit einem musikalischen Prinzip im Hintergrund der Komposition zu rechnen. So erklärt sich die uns zunächst übermäßig erscheinende Abundanz der Aussage und die in wesentlichem Maße durch Motivwiederholung und Motiventfaltung charakterisierte Weise der Durchführung. Ebenso stießen wir auf das Problem des Typus und der Wiederkehr typischer Ganzheiten. Man kann dafür auf die typologische Analogie zwischen der Einleitung und den beiden Reihen hinweisen, aber auch die Reihen selbst bieten mit Rede und Gegenrede ( $A^1$  und  $B^1$ ) und der dreimaligen Wiederholung einer typischen Kampfbeschreibung ( $C^1D^1$ ,  $A^2B^2$ ,  $C^2D^2$ ) ein eindrucksvolles Beispiel. Man darf sagen, daß hier die Entwicklung der Handlung im Rahmen analogischer Wiederkehr stattfindet, dabei aber die Bindung an den Typus doch so groß ist, daß wieder der Eindruck bloßer Dubletten verständlich ist, solange die Einsätze nicht richtig bestimmt und damit auch die einzelnen Kampfgänge (bzw. Kompositionseinheiten) in ihrer Zuordnung nicht erfaßt sind. Sind sie erfaßt, so genügt z. B. allein der Verweis auf die den Titanen reservierte Stelle, um den Ablauf der Handlung darzustellen.  $D^{13}$  (676) stellen sich die Titanen mit ungebrochenem Kampfesmut, und dann tobt, noch unentschieden, die Schlacht der beiden Parteien und zieht die gesamte Welt in Mitleidenschaft. Die ganze zweite Reihe mit den beiden Teilen ihrer Kampfschilderung ( $A^2B^2$ ;  $C^2D^2$ ) führt dagegen auf den Sieg hin: Der Kampflärm beider Parteien dringt zum Himmel (685), von wo Zeus mit seinen Blitzen kommt. Es brennt und brodelte die Erde und alle Wasser sieden:  $\theta\epsilon\rho\mu\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\eta\eta$  umfängt die Titanen ( $B^{23}$   $\tau\iota\tau\eta\nu\alpha\varsigma\ \chi\theta\omicron\nu\acute{o}\iota\upsilon\varsigma$ ,

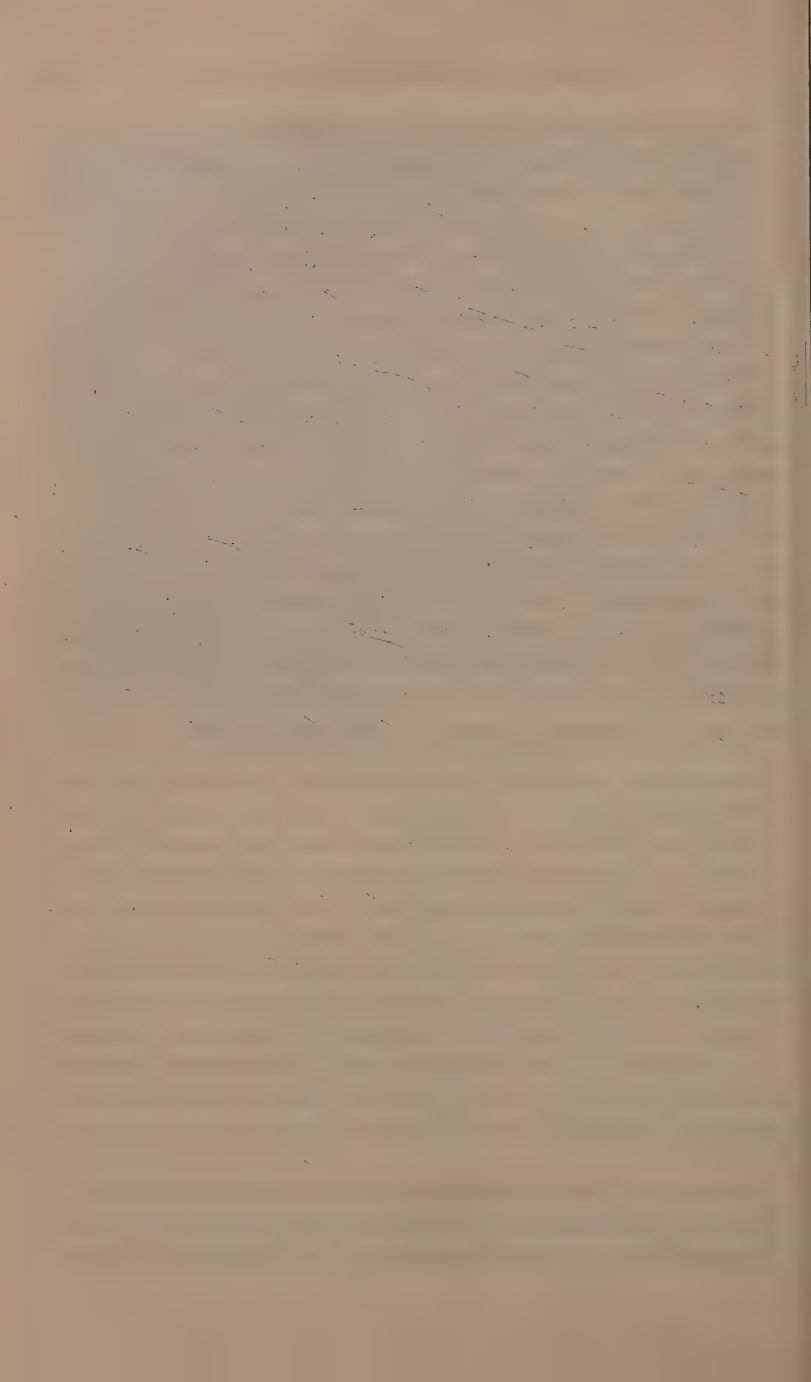
was sich als „Antizipation“ legitim auch im Hinblick auf die entsprechende Stelle von D<sup>23</sup> erklären läßt) und der Schein der Blitze blendet sie (ὄσσε δ' ἄμερδε καὶ ἰφθίμων περ ἐόντων / αὐγὴ μαρμαίρουσα κεραυνοῦ τε στεροπῆς τε 689f. = B<sup>24</sup>f.). Danach steht das Gleichnis vom Zusammensturz von Himmel und Erde. Mit dem neuen Einsatz (705) folgt noch einmal die Schilderung des Tumults, in dem der Kampf seine Wende findet, die Hundertarmigen zum letzten Schlag ausholen und, nunmehr handgreiflich, die Titanen (717 = D<sup>23</sup>) unter die Erde verbannen, νικήσαντες χερσὶν ὑπερθύμους περ ἐόντας (719 = D<sup>25</sup>). Wie dieser Schlag der Hundertarmigen in der ersten Dekadenreihe vorbereitet ist, das haben wir, glaube ich, deutlich genug herausgestellt.

Für den regelmäßigen Aufbau, der im übrigen — bei aller Verschiedenheit der Einzelformen — sowohl für die Theogonie als auch für die Erga grundsätzlich gilt, ist die Typhonomachie unser zweites Beispiel. Als Götterkampf hat sie eine Reihe von Formelanalogien zur Titanomachie, bietet darüber hinaus aber auch eine vergleichbare Durchführung der Kampfgänge, die es geraten sein läßt, von über die typologischen Voraussetzungen hinausgehender bewußter Analogie zu sprechen.

Die Typhonomachie zeigt ferner eine Verknüpfungstechnik im Übergang der beiden Hauptteile einer Komposition, dadurch daß diese (in unserem Falle durch Responsion) eng aneinander gebunden werden. Die z. T. respondierende Bildung von 844ff. und 853ff. hat ihre Entsprechung in der Verknüpfung von Theog. 36ff. mit dem Vorangehenden, auch in der Beziehung von D<sup>1</sup> und A<sup>2</sup> in der Titanomachie, die genaueste Analogie aber im Ungeheuerkatalog, an einer Stelle, die Typhon betrifft (vgl. 295ff. mit 306ff.). Im übrigen möchte ich auch hier wieder betonen, daß die Frage nach der Authentizität der Typhonomachie die Frage nach dem jetzt gegebenen Zusammenhang nicht aufheben kann. Die Meinung, es ließen sich einfach durch Auslösung (die im Falle der Typhonomachie an sich leicht möglich ist) alte Textzustände wiederherstellen, ist in sich problematisch.

Im ganzen hat uns besonders die Beobachtung der Formelwiederholung bei unseren Betrachtungen gute Dienste geleistet. Sie führte uns auf Gliederungen, und wir sahen, daß durch sie erst die motivi-

schen Beziehungen des Ganzen richtig erfaßt werden können. Formelwiederkehr bedeutet Motivwiederkehr, in jedem Falle aber Emphase. So ist denn gerade bei den Einzelgliedern die Wiederholung ein besonders deutliches Mittel der Abrundung. Hier ist für die Bewertung auch der Formel wichtig, daß gleichartige Versformen bzw. Verselemente eine ganz entsprechende Wirkung haben können. Man wird sich bemühen müssen, das zuerst wieder bewußt und damit dann auch wieder nachvollziehbar zu machen. Daß nicht allein der Klang der Verse daran hängt, sollte deutlich geworden sein. Es geht um den möglichst genauen Nachvollzug der Sprache unserer Dichtung. Bemüht man sich darum, dann wird, was zunächst als Tautologie erscheinen mag, immer wieder seinen Klang und seinen Sinn erhalten und die Annahme von Doppelfassungen u. a. sich als Verkennung der Zusammenhänge herausstellen. Man kann das jeweils nur an Beispielen demonstrieren. Unser Beispiel war die Titanomachie, für die selbst Friedländers Urteil mit dem Jacobys zusammentraf (GGA 1931, 263 = oben S. 126 f.). Versucht wurde in unserer Arbeit nicht so sehr die Widerlegung dieses Urteils, sondern die Erstellung einer Grundlage, ohne die, wie es scheint, eine gerechte Bewertung unseres Dichters nicht möglich ist.





## DIE FORM DER ERGA



Aus: Hermes 48, 1913, S. 558—572. Die dort folgenden Abschnitte II (Theognis) und III (Demokrit) sind hier fortgelassen.

## HESIODS ὝΠΟΘΗΚΑΙ

Von PAUL FRIEDLÄNDER

Hesiods Ὕμνοι sind in allem Wesentlichen die als Einheit gemeinte Dichtung eines Verfassers. Dieser Satz muß in strengstem Verstande genommen werden. Die überscharfe Art freilich, wie Kirchhoff eine modifizierte Kleinliedertheorie auf das überlieferte Ganze angewandt hat, wird heute schwerlich noch Gläubige finden. Wohl aber lebt sein Verfahren nach in der Anschauung, die einzelnen Teile des Dichtwerks seien selbständig und zu verschiedenen Zeiten entstanden, und erst viel später habe der Verfasser gleichsam seine „Kleinen Schriften“ zu einem Buche gesammelt<sup>1</sup>. Nun ist es gewiß möglich, vielleicht wahrscheinlich, daß ein und das andere

<sup>1</sup> Ed. Meyer im Genethiakon (1911) 161 [unten S. 477]: „Die Grundlage des Werkes bilden wie bei Hesiods Zeitgenossen, den israelitischen Propheten, einzelne Dichtungen, die aus der momentanen Situation erwachsen sind. . . . Und diese Agitation hat gewirkt. Wie der Fortgang des Gedichts zeigt, ist Hesiod später ein wohlhabender Mann im Besitz von Haus und Hof. . . . Perses ist verarmt. . . . Das hat Hesiod den Anlaß gegeben, seine früheren Gedichte mit den Gedanken, zu denen er in langem Grübeln über Menschenleben und Menschenschicksal gelangt war, in einem großen Gedicht über das Menschenleben zusammenzufassen.“ — Im Zusammenhang mit der Kirchhoffschen Sammeltheorie hat Fick den Ursprung der Ὕμνοι nach Lokris verlegt, und dieser Irrtum steht noch in der Vita Hesiods, die O. Hoffmann, Gesch. d. griech. Sprache I 79 skizziert. Hesiod kann die Ὕμνοι wirklich nur in der Gegend von Thespiä und Askra verfaßt haben, wenn sie auf den Bruder und die Richter Einfluß auszuüben bestimmt waren. Er ist auch nicht in der Äolis geboren, da er ja nach seiner Versicherung niemals über das Meer gefahren ist. — Beloch, Griech. Gesch. I 1<sup>2</sup> 312 trägt über Hesiod Unbegreifliches vor. Aber auch für Aly, Rhein. Mus. LXVIII (1913) 30 [oben S. 59] sind die „Werke und Tage“ wieder „echte Flickpoesie“. Auf der anderen Seite

Stück jenseits des Zusammenhanges, in dem es jetzt steht, eine Sonderexistenz geführt hat. Aber das Verständnis des Ganzen hängt an der Voraussetzung: jedes Wort, das nicht allgemeine Erfahrung ausspricht, sondern sich auf ein bestimmtes, einmaliges Geschehen bezieht, ist „aktuell“, d. h. die tatsächlichen Verhältnisse gelten für den Zeitpunkt, zu dem das Gesamtwerk „erschien“, d. h. vorge tragen wurde. Dies liegt in der Natur der Sache solange, als nicht das Gegenteil erwiesen ist. In Wahrheit aber gibt es keine Gründe, jene Sammeltheorie zu stützen. Es ist nur Kirchhoffs falsche Interpretation, die aus dem Rechtsstreit mit Perses zwei ganz verschiedene Konflikte machen wollte<sup>2</sup> und abermals völlig anders geartete Beziehungen der beiden Brüder für den sogenannten „Bauernkalender“ erschloß<sup>3</sup>.

Das einheitliche Gebilde, das wir überblicken, ist nun freilich so eigenartiges und fremdes Gewächs, wie nicht eben vieles andere. Kaum vorstellbar scheinen uns die Bedingungen, unter denen es entstand. An denselben Bruder werden die Streitreden — zum Teil leidenschaftlichen Charakters, wie uns scheint — und in einem Atem auch der ruhig belehrende „Bauernkalender“ gerichtet. Abwechselnd wird der Bruder und werden die Richter apostrophiert: waren sie anwesend, und wo war Zeit und Gelegenheit für den Vortrag sol-

steht W. Fuß, Versuch einer Analyse von Hesiods ΕκΗ, Diss. Gießen 1910. (Ich bemerke übrigens, daß im Text nur von den Ἔργα, nicht auch von den Ἡμέραι die Rede ist. Darüber später noch ein Wort!)

<sup>2</sup> Mahnlieder 57 f. Kirchhoff wollte aus V. 278 herauslesen, daß Hesiod hier nicht Partei, sondern Zeuge sei. Das ist durchaus falsch. Vgl. Lisco, Quaestiones Hesiodaeae 55; v. Wilamowitz, Sappho und Simonides 170.

<sup>3</sup> Mahnlieder 66. Perses ist nicht bei Nachbarn betteln gegangen, sondern der Dichter stellt ihm das für die Zukunft in Aussicht (399 f.). Und er hat sich demnach nicht „mit der Bitte um Hilfe auch an den Dichter gewendet“, sondern dieser ist der einzige, den er bisher angegangen hat (396). Man kann auch nicht sagen, daß die Worte ὡς καὶ νῦν ἐπ' ἐμ' ἦλθες einen Rechtsstreit der beiden ausschlossen. Ein Zivilprozeß oder noch besser ein Streitverfahren vor den Schiedsmännern macht doch wohl Familienbeziehungen nicht allemal unmöglich.

ches Gedichts<sup>4</sup>? Empfind man über der Zwiespältigkeit der Teile auch Zusammenhalt und Einheit, die der Dichter ohne Frage seinem Werk zu geben gesucht hat? Und wie hat sich dieses Konglomerat von mythologischer Erzählung, Streitrede, Fabel, Spruchdichtung und Lehrvortrag im Geist des Mannes zu einer dichterischen Ganzheit fügen können? Es ist gut, sich einzugestehen, wie wenig wir in Wahrheit wissen und begreifen. Um so mehr wächst die Verpflichtung, klar zu werden über das, was wir wissen können.

Am Anfang steht das Proömium, das unerläßlich war, vom Dichter diesmal ganz kurz gehalten. Er wählt die feierliche Hymnenform der Parallelismen und schmückt sie zugleich mit einem Reichtum von Antithesen und Assonanzen, die uns spezifisch „modern“ erscheinen, weil sie in der Geschichte der griechischen Kunstprosa ihre Rolle zu spielen bestimmt waren. Beides gehört zum hesiodischen Sakralstil, den wir vor allem aus dem Hekatehymnus der Theogonie (411–452) kennen. Daß aber dieser Zeushymnus gerade für das folgende Gedicht bestimmt ist und für kein andres, lehrt die Auswahl der Kräfte, die unter den vielen möglichen an Zeus gepriesen werden: „Er macht den Kleinen groß und den Großen klein“, und lehrt die Schlußbitte: „Gerades Recht laß herrschen im Streit!“ Das ist es ja genau, was Hesiod von Gottes Hilfe erhofft<sup>5</sup>. |

<sup>4</sup> Aly hat im Rhein. Mus. LXVIII 41 [oben S. 70 f.] einen Gedanken geäußert, den ich auch im Kolleg vorgetragen habe: der äußere Anlaß zum öffentlichen Angriff gegen den Bruder und die Richter möge in irgendeiner volkstümlichen Institution gelegen haben, die solche Rügegedichte forderte. Darüber bin ich jetzt noch zweifelhafter als früher. Der Bauernkalender paßt so gar nicht zu einer solchen Gelegenheit. Nur um irgendwie eine Denkmöglichkeit zu gewinnen, ließe sich fingieren, daß der Dichter angekündigt hätte, er wolle seine Lehre über die Arbeit des Landmanns im Liede vortragen, und daß er dann gleichsam wider Erwarten den ganzen polemischen Teil vorausschickte. Aber besser ist es, das Nichtwissen einzugestehen.

<sup>5</sup> Leo, Hesiodea 15. Die Beziehung des ἰθύνει σχολίων (V. 7) auf die σχολιαί und ἰθεῖαι δίκαι des Gedichts drängt sich immer wieder auf in dem Sinne, wie Leo es ausspricht. Und doch erhebt sich die Betrachtung



Nach dem Proömium folgt der Mythos von der zwiefachen Eris, und hier sind wir an dem Ring, der die zum Ganzen gefügten Teile des Gedichts auch wirklich zusammenhält (11–26). Man weiß, daß der Dichter, besser der Denker, an einem Stück seiner eigenen theologischen Lehre Kritik übt. „Es war also nicht richtig, wenn ich nur von einer Eris sprach, in Wahrheit gibt es ihrer zwei. Die eine ist die schlimme, die ich früher allein gekannt habe. Sie hat aber eine gute Schwester, die ist in der Erde verborgen (wie ein Schatz, nach dem man wühlen und hacken soll)<sup>6</sup> und treibt die Menschen zur Arbeit. Denn wenn ein Fauler auf seinen reichen Nachbar sieht,

der Antithese und der parallelen Wendungen in V. 5 und 6 dagegen. — Auf Zieglers Ausführungen einzugehen, ist mir durch Norden, *Agnostos Theos* 259 A. 3, erspart; *Aly a. a. O.* 30 A. 1 [oben S. 59] spricht zu unentschieden. Auf die Analogie des Hekatehymnus ist vielleicht noch nicht nachdrücklich verwiesen worden. Er wird ja freilich entweder als unhesiodisch aus der Theogonie entfernt (*Arth. Meyer, De compos. Theog.* 25) oder neuerdings gar als hesiodisch aus unhesiodischer Umgebung gelöst (*Aly a. a. O.* 34 = oben S. 63 f.), während sich zeigen läßt, daß er von dem Dichter der Theogonie, d. h. von Hesiod, für diese Stelle gearbeitet worden ist. Hingewiesen sei nur auf die Versschlüsse παραγίγνεται ἢ δ' ὀνίνησιν 429 und 436, παραγίγνεται οἷς κ' ἐθέλησι 432, ὄν (und οἷς) κ' ἐθέλησι 430 und 439, κῦδος ὁπάξει 433 und 438, ἐθέλουσα γε θυμῶι und θυμῶι γ' ἐθέλουσα 443 und 446. Dann auf die Versanfänge ἐσθλή in 435, 439, 444, ῥεῖα und ῥηιδίως in 438, 442, 443. Aber das ist bloß von der Oberfläche abgeschöpft. Von hier aus ist auch Empedokles zu verstehen, für dessen Stil Hesiod (und etwa andre Kultpoesie, die wir nicht haben) von entscheidender Bedeutung gewesen ist als Heraklit, auf den Norden, *Kunstprosa* 18, verweist. Gorgias hat die σχήματα λέξεως nur systematisiert, nicht erfunden. Die Poesie besaß sie längst. — Daß Hesiod über sehr verschiedene Stile verfügt je nach dem Gegenstand, der ihn beschäftigt, sollte nicht bestritten werden.

<sup>6</sup> Ich halte V. 19 nicht (wie u. a. Leo, *Hesiodica* 16) für korrupt, sondern nur für archaisch formlos. καὶ ἀνδράσι πολλὸν ἀμείνω gehört natürlich nicht zu θῆκε γαίης ἐν ὄρισι, sondern zu προτέρην ἐγείνατο und allenfalls zu θῆκε oder zu einem allgemeinen „machte“, das man aus ἐγείνατο und θῆκε im Sinn behält. Es ist nicht unmöglich, daß ἀμείνω gleich mit προτέρην konzipiert wurde, wenn man an die Verbindung ἅμα πρότερος καὶ ἀρείων B 707, Ψ 588 u. ö. denkt.

gleich strengt er sich an<sup>7</sup>, zu ackern und zu pflügen und sein Hauswesen gut zu bestellen: dann gibt es den rechten Wettstreit um den Wohlstand<sup>8</sup>. |

Wir sind nicht in einer Zeit, die Allegorien leichthin ausschüttet. Diese neue Eris, die der nachdenkende Dichter als erster in seinem Volk erschaut hat, diese frische Konzeption, deren Wirken noch in den Systemen des Heraklit, Parmenides und Empedokles erkennbar ist, kann nichts Geringes für das Gesamtwerk bedeuten. „Merke dir dies (was ich zuletzt von der guten Eris gelehrt habe) und laß dich nicht durch die schlimme Schwester zu Zank und Marktgerede verführen und von der *Arbeit* abziehn!“ Zwist und Arbeit, das sind die Gegensätze, und wie die Arbeit vorher der guten Schwester zugesellt worden war, so ist der Zwist, den der Dichter verpönt, ein Werk der schlechten. Blickt man weiter über

<sup>7</sup> Auch dies ist intakt überliefert, freilich in den Ausgaben unverständlich. χαρίζειν ist *cgere* und *carere*, hier lehrt die Betrachtung des ganz parallelen Satzes und Gedankens 312/3, daß *carere* gemeint ist, und ἔργου χαρίζων ist soviel wie dort ἄεργος. Mit ὅς (oder wenn man durchaus will ὅ) beginnt der Nachsatz. Richtig druckt Lehrs, Quaest. ep. 222. Vor allem aber steht die richtige Interpretation im Moschopulos-scholion: ἔργου χαρίζων ἡγουν ἐνδεής ὢν ἔργου, λειπόμενος, τουτέστιν οὐδὲν ἐργαζόμενος.

<sup>8</sup> Die Verse 25/6 muß man meines Erachtens nicht nur nicht absondern, geschweige denn athetieren, sondern, wie mir der Parallelismus mit γείτονα γείτων—τέκτονι τέκτων usw. an die Hand zu geben scheint, aufs engste mit dem Vorhergehenden verbinden. Ich glaube, daß man ἀγαθὴ δ' Ὕρις ἥδε βροτοῖσιν nicht als Abschluß betrachten muß, sondern als Einschub. Also

ζηλοῖ δέ τε γείτονα γείτων  
εἰς ἄφενος σπεύδοντ' — ἀγαθὴ δ' Ὕρις ἥδε βροτοῖσιν —  
καὶ κεραμεὺς κεραμεὶ κοτέει καὶ τέκτονι τέκτων  
καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονέει καὶ αἰοιδὸς αἰοιδῷ.

Daß das Grollen und Neiden zur guten Eris gestellt wird, zeigt nur, wie sehr wir uns hüten müssen, unsere Moral (ganz wie unsere Poetik oder selbst Logik) in alte Zeit hineinzutragen. Das entscheidend Richtige über diese Verse lehrt im wesentlichen Nietzsche, Homers Wettkampf, Werke I 257 (der Taschenausgabe).

den Zusammenhang des Ganzen hin, so setzen jetzt die Abschnitte ein, in denen das Dasein der Mühsal (des πόνος) auf Erden erklärt wird, einmal durch die besonders gewendete Sage von Pandora, zweitens durch die neu überdachte und geformte Sage von den fünf Weltaltern<sup>9</sup>. Und dann folgen, abwechselnd an die „Könige“ und an Perses gerichtet, des Dichters Mahnungen. Man weiß, welches ihr Thema ist. Sie handeln nur von dem Reich, in dem die böse Eris herrscht. Die gute ist hier nicht einmal so weit beteiligt, daß sie Komplement wäre; das ist vielmehr Dike. Was also soll die ganze Erfindung, die der Dichter so nachdrücklich an den Anfang stellt? Wir warten durch alle jene Partien hindurch, wo von Zwist und Recht die Rede ist, daß sich das Reich der guten Eris auf tue mit der „Arbeit“, die, wie wir wissen, zu ihr gehört. Und schließlich tut es sich auf, als der Dichter seine Gedanken nach einer anderen Richtung wendet als bisher und mit neuem Nachdruck einsetzt (290/4): „Folge mir, arbeite!“ Wohin diese Worte zielen, ist klar; sie werden aufgenommen durch die Mahnung: „So sollst du tun und Werk auf | Werk wirken“ (382). Damit aber wird der große Abschnitt angekündigt, den man den „Bauernkalender“ zu nennen pflegt. Der ist an Perses gerichtet, ihm „gewidmet“, er lehrt, wie Perses arbeiten soll, er bringt recht eigentlich die Erfüllung dessen, was wir erwarteten. So ist es denn klar, daß jenes Stück am Anfang, in dem der Dichter seine neu erfundene Eris neben die alte stellt, die beiden Teile der Dichtung, die „Mahnreden“ und den „Bauernkalender“ zu einem Ganzen zusammenfaßt<sup>10</sup>.

Von diesem allgemeinen Überblick richtet sich das Auge auf einen kleinen Abschnitt, der uns beschäftigen wird: es ist die Reihe von

<sup>9</sup> Meine Ansicht über diese Mythen habe ich (nach der früheren Behandlung: Philolog. Untersuchungen XIX 39 ff.) in einem Vortragsreferat skizziert; s. das Dezemberheft der Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen LXVI (1912). Ich hoffe, das noch einmal ausführlicher darzulegen.

<sup>10</sup> Was hier steht, ist nichts Neues. Ich formuliere nur etwas anders, was Lisco, Quaest. Hesiodaeae 50 gut dargelegt hat. Bloße Berufung auf den Vorgänger ohne eigene Darlegung hätte bei dieser schwierigen und umstrittenen Materie schwerlich genügt. — P. Waltz, Hésiode et son poème moral (Bordeaux 1906) 44, der die Einheit behauptet, geht nicht hinreichend auf das Einzelne ein.

Gnomen, die unmittelbar vor dem „Bauernkalender“ steht. Selbst Leo athetiert diese Partie (303–382)<sup>11</sup>. Da ich sie für hesiodisch halte, muß ich meine Ansicht begründen. Zunächst sei rückschauend an das erinnert, was vorhergeht. Auf die Mythen von Pandora und den Weltaltern folgt, für die „Könige“ bestimmt, jene anzügliche Fabel (202–212) von Habicht und Nachtigall, und daran schließen sich zwei parallele Abschnitte (213–47, 248–69), die nun in einer mehr begrifflichen Erörterung zuerst dem Perses, dann den Königen das Wesen und die Folgen von Recht und Unrecht einprägen sollen. Dann ein neuer Einsatz, ein leidenschaftlicher Ausbruch des Dichters (270): „Nun will ich selbst nicht mehr gerecht sein unter Menschen noch mein Sohn, da es vom Übel ist, ein gerechter Mann zu sein, wenn ja der Ungerechte größeres Recht haben soll.“ Und als hätte diese Entladung ihn befreit, fährt er ruhiger fort: „Aber noch, hoffe ich, wird Zeus es nicht dahin kommen lassen“, und bahnt sich so den Weg zu allem Folgenden<sup>12</sup>. Der Bruder wird noch einmal zu Recht und Gerechtigkeit gemahnt (274–85); man kann vielleicht nicht sicher sagen, warum, da der Abschnitt 213–47 ganz ähnlichen Zuspruch an dieselbe Adresse richtet<sup>13</sup>. Aber dann geht der Dichter mit starken | Schritten auf sein Ziel los (286–92): „Ich meine es gut mit dir und will dir etwas Gutes sagen: das Schlechte (κακότητα) kann man haufenweise kriegen, das aber, was Macht und Glanz gibt und dem Manne die Arbeit lohnt (ἀρετήν), das muß man im Schweiße des Angesichts erwerben<sup>14</sup>.“ (293–7): „Am

<sup>11</sup> Leo p. 17; ihm folgt Lisco p. 57.

<sup>12</sup> Wer den letzten Vers streicht, hat den Zusammenhang des Ganzen nicht klar erfaßt. Richtig Ed. Meyer im Genethliakon.

<sup>13</sup> Man könnte etwa daran denken, der Dichter habe von den Mahnungen an die „Könige“ „Seid gerecht!“ zu den Mahnungen an den Bruder „Sei arbeitsam!“ den Sprung allzuweit gefunden und habe darum noch einmal auch den Bruder zur Gerechtigkeit ermahnt. Aber das überzeugt nicht unbedingt.

<sup>14</sup> Leos Darlegung, nach der die gesamte Komposition des Gedichts an der Variante γὰρ in 287 hängen soll, so daß mit der Aufnahme von τοι das Ganze in seine Teile auseinanderfiele, hat mich früher überzeugt und mich jahrelang festgehalten. Ich kann sie jetzt nicht mehr vertreten und halte es für gefährlich, den Zusammenhalt des Gesamtwerks an ein

besten, man rät sich selbst, am zweitbesten, man läßt sich von einem andern raten. Wer aber keins von beiden tut, das ist ein ganz untauglicher Mann. Du höre auf meine Weisung: arbeite!“ Die Verse 293–7 bilden einen trefflich aufgebauten Spruchkomplex. Formell sind sie weder nach vorwärts noch nach rückwärts verklammert. Aber man braucht sie nur aus ihrer sprichwörtlich-allgemeinen Fassung zu lösen und für den vorliegenden Fall lebendig zu machen, damit man den Dichter sagen höre: „Zwei Wege also gibt es, einen mußt du wählen. Da du dir selbst nicht zu raten verstehst, so laß dir meine Mahnung zu Herzen gehn!“ Dann folgt die eigentliche Mahnung in 298–302, die Vorbereitung für den „Bauernkalender“.

Aber eben jetzt, bevor noch der „Bauernkalender“ beginnt, wird jene lange Reihe von Gnomen eingefügt. Sind sie wirklich unecht, wird man sich, durch manche Erfahrung belehrt, zu fragen haben, oder beruht vielleicht auch hier die Athetese auf einer Fremdartigkeit archaischer Formgebung, die wir verstehen, nicht verlöschen müssen? Und eine Beobachtung muß alsbald stutzig machen. Von dem Ende des Abschnitts 298–302 ist der Übergang zum Lehrvortrag (383) hart und unvermittelt. „Arbeite, damit dich der Hunger fliehe und Erntesegen deine Scheuern fülle; denn der Hunger begleitet den Trägen. — Wenn die Plejaden aufgehen, so fange

so schwaches Wörtchen zu hängen. Ich vermag nicht einzusehen, warum 286 nicht auf die unmittelbar folgenden Verse hinweisen soll, warum es durchaus erst auf 299 hinweisen muß. — Über das, was ἀρετή im Gegensatz zu κακότης hier ist, vgl. v. Wilamowitz, Skolion des Simonides (Nachr. d. Gött. Ges. 1898) 214 = Sappho und Simonides 169. Man kann darüber streiten, ob „Gedeihen“ gerade in der Nuance glücklich gewählt ist; wir haben natürlich im Deutschen nichts genau Entsprechendes. Über die Bedeutungsgeschichte des Wortes hat Joh. Ludwig, Quae fuerit vocis ἀρετή vis ac natura (Diss. Leipzig 1906) 21 manches Richtige gesagt. Wie er es aber bei Hesiod moralisch auffassen will, ist mir unverständlich. Er hätte wenigstens seine Ansicht durch eine Darstellung des hesiodischen Gedankengangs begründen müssen. Der Hinweis darauf, wie Platon und Xenophon (und das Altertum überhaupt) diese Stelle aufgefaßt haben, hat kein Gewicht, da sie ja den Dichter nicht nachlasen, sondern das Zitat im Kopf hatten. Auch ist klar, daß man damals in unserm Sinne interpretieren weder konnte noch wollte.



mit dem Mähen an ...“ Niemand konnte fühlen, daß der allgemeinen Mahnung zur Arbeit besondere Vorschriften über deren Art und Weise angefügt werden sollten, und man empfindet an dieser Stelle den „Kalender“ als ganz unpassend. Vortrefflich hingegen passen vor ihn die Verse, die ihm wirklich nach der Überlieferung vorausgehen: „Wenn du Reichtum ersehnt, dann mußt du also tun und Werk auf Werk wirken.“ Das Wörtchen ὅδε in 382 enthält den Hinweis, den wir in dem Abschnitt 298–302 vermißten. Mithin gehören die Verse 381/2 dem Dichter, sind nicht Kitt eines Redaktors, der die Gnomenreihe mit dem „Bauernkalender“ hätte verbinden wollen. Läßt sich aber 381 unmittelbar an 302 fügen? Die Möglichkeit wird man nicht bestreiten dürfen und wäre so überliefert, dann würde vielleicht kein Anstoß genommen werden. Aber es beruht doch wohl auf mehr als bloß subjektivem Empfinden, wenn man behauptet, 381/2 schließe sich dem unmittelbar Vorhergehenden besser an als dem Komplex 298–302. „Σοὶ δ' εἰ πλούτου θυμὸς ἐέλδεται ... So aber du Reichtum wünschst ...“ wird am geeignetsten da stehen, wo vorher von andern die Rede war, die Reichtum haben oder haben wollen. Nun wird in der Tat von der Weise, wie ein Haus sich Wohlstand verschafft und erhält, in den vorhergehenden Versen 376–380 gesprochen. Ein Gegensatz zu σοὶ δέ ist demnach in den unbestimmten Personen deutlich gegeben<sup>15</sup>. In 298–301 hingegen handelt es sich um das Wirken des Perses, so daß man ein gegensätzliches σοὶ δέ ungern anschließen möchte<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Das unmittelbar vorhergehende Subjekt sind ja die πλέονες. Aber auch die in θάνοις 378 angededete zweite Person ist nicht Perses, sondern die Form ist allgemein. θάνοις, nicht θάνοι ist das Richtige. „ἕτερον, nämlich παῖδα“. So richtig Kaibel, Hermes XV (1880) 463.

<sup>16</sup> Ich weiß wohl, daß man den Ausweg wählen könnte, auf einen persönlichen Gegensatz für σοὶ δέ zu verzichten und das σοί für unbetont zu halten. Dafür könnte man sich auf Fälle wie Erga 402 χρῆμα μὲν οὐ πρήξεις, σὺ δ' ἐτώσια πόλλ' ἀγορεύσεις und A 190 berufen, wo mit δ δ' Ἀτρεΐδην ἐναρίζοι nicht eine neue Person in Gegensatz zu einer früheren gebracht wird, sondern Ἀτρεΐδην δ' ἐναρίζοι gemeint ist. Aber das wäre eben nur ein Ausweg, der vor allen Dingen die Unrechtheit von 303–380 als bewiesen voraussetzte. — Kirchhoff, Mahnlieder 62 meint, 381/2 habe ursprünglich an 326 angeschlossen. Das ist ganz willkürlich.

V. 302 spricht von dem Hunger, | der dem Faulen folgt, wo denn zwar eine andere Person als Gegensatz zu dem folgenden σοὶ δέ gefunden werden könnte, aber nun wieder keine Person, die πλούτου ἐέλδεται. Mithin wird der Anschluß von 381 an 302 auf alle Fälle härter als an 380, d. h. die Athetese der Gnomenreihe findet an der Prüfung der Bindeglieder durchaus keine Stütze.

Weist also weder am Anfang noch am Ende etwas auf die Unechtheit dieser Partie, so müssen nunmehr für diese selbst folgende Fragen gestellt werden: 1. Wie verhält sich der Inhalt zu anderen Teilen des hesiodischen Werkes? 2. Ist die Form des Abschnitts denkbar und sinnvoll?

Die erste Frage, ob sich die Gnomen der Gedanken- und Empfindungswelt des Dichters einpassen, darf man ganz zuversichtlich bejahen. Da steht zu Beginn der Vergleich träger Menschen mit den Drohnen: dasselbe Bild, das ja der Erfahrung des Landwirts entstammt, kehrt in ganz ähnlicher Verwendung und mit wörtlichen Anklängen in der Theogonie (594 ff.) wieder. Der Satz εἰ δέ κε ἔργαζῃ, τάχα σε ζηλώσει ἄεργος | πλουτεῦντα (312) hat seine genaue Entsprechung am Anfang (21 ff.): εἰς ἕτερον γάρ τις τε ἰδὼν ἔργοιο χατίζων | πλούσιον, ὃς σπεύδει μὲν ἀρόμεναι ἡδὲ φυτεύειν | οἶκόν τ' εὖ θέσθαι, wo ja πλουτεῦντα dem πλούσιον, ἄεργος dem ἔργοιο χατίζων in Versstelle, Begriff und Ausdruck scharf entspricht<sup>17</sup>. Vor allem aber ist hier ein in die Gnomenreihe eingelegtes Stück zusammenhängender Gedankenentwicklung wichtig, das an den Satz χρήματα δ' οὐχ ἀρπακτά, θεόσδοτα πολλὸν ἀμείνω anknüpft (320). Schon dieser Spruch, dem nachher noch in den Einzelsentenzen manches Verwandte über „schlimmen Erwerb“, über „Geben und Nehmen“ (352. 356) folgt, bekommt erst seine rechte Fülle, wenn man ihn auf das Verhältnis des Bruders zum Bruder anwendet und in der allgemeinen Mahnung den besonderen Sinn erkennt<sup>18</sup>. Sodann aber ist die Durchführung ganz der Weise entsprechend, wie Hesiod früher dem Bruder und den „Königen“ in eindrucksvollen

<sup>17</sup> S. oben S. 227 Anm. 7.

<sup>18</sup> Ebenso spürt man in 315 ἀπ' ἄλλοτρίων κτεάνων ἀεσίφρονα θυμὸν .. τρέψας die ganz persönliche Beziehung; vgl. 34 (κτῆμας' ἐπ' ἄλλοτρίοις).

Bildern Unsegen und Strafe der Götter als Folge unrechten Tuns gezeigt hatte (214 ff., 260 ff., 280 ff.). Auch im einzelnen sind die Berührungen mannigfach; hier sei nur auf den sachlichen und stilistischen Bezug des Verses  $\rho\epsilon\iota\alpha\ \delta\acute{\epsilon}\ \mu\iota\nu\ \mu\alpha\upsilon\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\ \theta\epsilon\omicron\iota\ \mu\iota\nu\acute{\upsilon}\theta\omicron\upsilon\sigma\iota\ \delta\acute{\epsilon}\ \omicron\iota\kappa\omicron\nu$  (325) zu dem Proömium des Ganzen hingewiesen<sup>19</sup>.

Wie der Inhalt, so hat auch die Form dieses gnomischen Abschnitts in den anerkannten Teilen des Gedichts ihre Analogien. Zur Sentenz streben ja die „Mahnreden“ und der „Bauernkalender“ immerfort. Freilich fügen sich die einzelnen Sprüche dort nicht in lange Reihen zusammen. Aber auch bei ihnen kehrt jene sprunghafte Gedankenfügung wieder, die für diese Stücke so charakteristisch ist, weil sie sich aus dem Wesen der Form ergibt. So folgen die berühmten Verse 40/1: „Toren sind die, die nicht wissen<sup>20</sup>, um wieviel mehr die Hälfte ist als das Ganze, und wie gut einem sein Gemüse aus wilden Kräutern schmecken kann“ scheinbar unvermittelt auf das, was vorhergeht: „Wir haben unser Erbe geteilt, und dabei hast du durch Bestechung der Schiedsrichter die Sache zu deinen Gunsten gewendet.“ Aber die beiden Gedanken gehen leicht zusammen, so wie man die Gnome ihrer allgemeinen Form | entkleidet und auf

<sup>19</sup> 307 ὥς κέ τοι ὥραϊον βίोटου πλήθωσι καλιαί ~ 31 ὥτινι μὴ βίος ἔνδον ἐπητανὸς κατὰκειται ὥραϊος. 317 αἰδῶς οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρα κομίζει (es ist die schlechte αἰδῶς, die dem Bedürftigen folgt, wie es denn eine doppelte αἰδῶς gibt — die Umstellung von 318 und 319 ist falsch) ~ 500 ἐλπις δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρα κομίζει. 315 ἀπ' ἄλλοτρίων κτεάνων ἀσέφρονα θυμὸν εἰς ἔργον τρέψας ~ 477/8 οὐδὲ πρὸς ἄλλους αὐγάσαι· σέο δ' ἄλλος ἀνὴρ κεχρημένος ἔσται (~ 394 μὴ πως . . . . πτώσεως ἄλλοτρίους οἴκους). 314 ff. τὸ ἐργάζεσθαι ἄμεινον, εἴ κεν . . . . μελετᾷς βίου, ὥς σε κελεύω.

<sup>20</sup> Da es immer wieder verkannt wird (auch Waltz in seiner Ausgabe, Paris 1909, übersetzt: *Les insensés! ils ne savent pas . . .*), so muß immer wieder gesagt werden, daß νήπιοι natürlich nicht auf die Richter gehen kann, sondern dem Sinne nach sich auf Perses beziehen, also in allgemeiner Form ausgesprochen sein muß. νήπιοι οὐδὲ ἴσασι koordiniert in archaischer Weise, was später heißen würde: νήπιοι οἱ μὴ ἴσασι. So steht 456 νήπιος οὐδὲ τὸ οἶδε, ebenso E 406. Vgl. noch Φ 410 νηπύτι' οὐδὲ νύ πώ περ ἐπεφράσω, Aphroditehymn. 223 νηπίη οὐδ' ἐνόησε . . . ἦβην αἰτῆσαι.

den lebendigen Fall bezieht. Ebenso dürfte es sich z. B. mit 265|6 verhalten, und für den Spruchkomplex 293—7 wurde schon vorhin sowohl seine formale Isolierung wie sein innerer Zusammenhang mit der Umgebung betont. Wie sehr schließlich diese Spruchdichtung in ihrem sprachlichen Stil, den scharfen Antithesen, Parallelismen und „rhetorischen“ Gleichklängen, mit dem Proömium und anderen sicher hesiodischen Teilen übereinstimmt, soll nur mit einem Wort erwähnt werden<sup>21</sup>.

Diese Gnomen, die sowohl nach Stoff als auch nach Form zu Hesiod durchaus passen, sind nun so aneinandergesetzt, daß eine niemals eigentlich unterbrochene Reihe von der Mahnung „Arbeite!“ (299) zu der Mahnung „Arbeite so!“ (382) hinüberführt auf einem Wege, der zwar durchaus nicht geradlinig ist, aber doch, in allerlei Windungen wohlangelegt, zuletzt ganz scharf und sicher sein Ziel trifft. Ich versuche mit Hilfe einiger Schlagworte den Zusammenhang aufzuweisen oder in Erinnerung zu rufen.

Arbeit bringt Wohlstand und Ehre, Trägheit das Gegenteil. (—313)  
 Arbeit ist förderlicher, als nach fremdem Besitz trachten. (—316)  
 [Drei Einzeiler sprechen von Scham und Scheu (αἰδώς). 317 und 318 sind genaue Homerzitate und passen nicht in Hesiods Zusammenhang. Schon von Plutarch bei Proklos athetiert. Bleibt 319:]

Scham zur Besitzlosigkeit, Mut zum Besitz.

Aber das Streben nach Erwerb darf nicht des Rechtes vergessen, nicht zu Gewalt und Hinterlist führen, sonst kommt die Strafe der Götter. (—334)

<sup>21</sup> Nur ein paar Beispiele für die σχήματα λέξεως. 372 πίστιες ἄρ τοι ὁμῶς καὶ ἀπιστίαι ὤλεσαν ἄνδρας. 355 δῶττι μὲν τις ἔδωκεν, ἀδῶττι δ' οὐ τις ἔδωκεν. 366 ἐσθλὸν μὲν παρεόντος ἐλέσθαι, πῆμα δὲ θυμῷ | χρηρίζειν ἀπεόντος. Damit vergleiche man aus anderen Partien: 5 ῥέα μὲν γὰρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει. 402 χρῆμα μὲν οὐ πρήξεις, σὺ δ' ἐτώσια πόλλ' ἀγορεύσεις. 471/2 εὐθημοσύνη γὰρ ἀρίστη | θνητοῖς ἀνθρώποις, κακοθημοσύνη δὲ κακίστη. 317—9 sind drei Verse, die mit anaphorischem αἰδώς beginnen; da entsprechen 5—7 mit dreimaligem ῥέα (ῥεῖα) und 578—80 mit dreimaligem ἦώς an derselben Versstelle. (Vgl. noch Norden, Agnostos Theos 259 A. 3).

Also handle du anders! (335)

Vor allem ehre die Götter durch Opfer! (—341)

Zum (Opfer-)Mahl<sup>22</sup> rufe die Freunde, insbesondere die Nachbarn! (—345) |

Segen eines guten Nachbarn. (—348)

Sei ehrlich gegen den Nachbarn beim Zurückgeben des Geborgten; hüte dich überhaupt vor unehrlichem Gewinn; liebe den, der dich liebt, gib dem, der dir gibt! (—355)

Geben ist gut, rauben ist schlimm. Eine freiwillige Gabe, auch wenn sie groß ist, freut den Geber. Nimmt man aber jemandem etwas, so macht es ihm Verdruß, wenn es auch wenig ist<sup>23</sup>. (—360)

Denn wenig zu wenig gelegt gibt zuletzt viel, und Sparen bringt Wohlstand. (—367)

Doch muß man vernünftig zu sparen verstehen. (—369)

Man muß auch nicht (durch falsche Sparsamkeit verleitet) den verabredeten Lohn einbehalten<sup>24</sup>. (370)

<sup>22</sup> Dies ist ersichtlich der Zusammenhang, wie das denn z. B. die Kommentare von Sittl und Waltz richtig gesagt haben. Man muß sich nur gegenwärtig halten, daß jedes Mahl ein Opfer voraussetzt, und daß es kein Opfer gibt ohne Mahlzeit (natürlich mit gewissen Ausnahmen).

<sup>23</sup> Die schwierigen Verse 357—360 (ganz falsch z. B. Steitz, Werke und Tage 108 f., und die Interpunktion und Schreibung bei Rzach) sind nur dann zu verstehen, wenn man die innere Inconcinnität und den äußeren Parallelismus der Form (d. h. die archaische Gestaltung des Gedankens) erkennt. Ὅς ἂν ἐθέλων δῶ, χαίρει τῷ δώρῳ. Im folgenden aber muß man wie so häufig statt des ὅς δέ κεν einsetzen ἐὰν δέ τις. Denn das Herz gehört natürlich nicht dem Nehmer, sondern dem andern, dem genommen wird. Also zu Anfang ὅς μὲν γάρ κεν ἀνὴρ ἐθέλων . . . δώῃ. Bleibt noch ὅγε καὶ μέγα. Der Gegensatz ist in 360 καὶ τε σμικρὸν ἐόν, der Sinn also ganz deutlich: wenn er auch etwas Großes gibt. So wird man καὶ μέγα unmittelbar zu δώῃ ziehen. Dann ist ὅγε überschüssig. Aber ein solches Satz und Vers auffüllendes ὅγε ist im Epos gar nicht selten, z. B. Γ 409, Z 168. So hier ἐθέλων ὅγε *et volens quidem*.

<sup>24</sup> Warum in 370 durch ἀνδρὶ φίλῳ der Geltungsbereich eingeschränkt wird, weiß ich nicht. Der Übergang nach 371 führt wohl von εἰρημένος zu ἐπὶ μάρτυρα θέσθαι.



(Bei einer Verabredung) sei vorsichtig auch gegen den Bruder und übe Maß in Vertrauen und Mißtrauen! (372)

Vertraue deinem Weibe nicht und laß sie nicht deine Vorratskammer durchstöbern<sup>25</sup>! (—375) (Von γυνή — καλή zu παῖς — οἶκος:)

Einen Sohn soll man haben, das fördert den Reichtum; doch können auch mehrere Söhne für den Wohlstand nützlich sein. (—380) |

Wenn du also Wohlstand haben willst, so richte dich nach den folgenden Regeln — und damit beginnt der „Bauernkalender“.

Kann demnach kein Zweifel bestehenbleiben, daß hier ein vom Dichter gewollter Zusammenhang vorliegt, so müssen wir das Ergebnis unserer Erörterungen folgendermaßen formulieren: Der Dichter hat mittels einer eigentümlichen Form, die er entweder übernahm oder selber schuf, zwei in sich zusammenhängende, voneinander aber gesonderte Partien seines Werkes durch eine lange Reihe von Sprüchen verbunden. Wie bei einer Kette ist der gleichsam starre und einheitliche Zusammenhalt fortlaufender Erörterung in eine Vielzahl von Einzelgliedern aufgelöst, so daß locker und doch zugleich unlösbar ein Glied an dem andern hängt. Die Gedankenverbindung von Spruch zu Spruch ist assoziativ, fast nirgends schwer zu finden, hier loser, dort fester. Die formale Verknüpfung kann fehlen, kann aber auch durch eine Partikel herbeigeführt werden. Der Gedanke ist oft in einer einzigen Zeile knapp zusammengeschlossen, hier und da verlangt er einen zweiten Vers, um sich auszubreiten. Auch eine genauere Durchführung, zumal eine Angabe des Grundes oder ein Hinweis auf die Folgen, tritt bisweilen hinzu, und einige Male erweitern sich die Einzelsentenzen wieder zu etwas längerer Darlegung, so daß dann größere Stücke zusammenhängenden Nachdenkens in die Spruchreihe eingesprengt erscheinen (320—335, 356—360).

<sup>25</sup> Um die Ehefrau handelt es sich, nicht um eine buhlerische Dirne, wie Steitz a. a. O. 111 erklärt. Nur so ist der Zusammenhang mit dem Folgenden gewahrt. Daher denn auch γυναικί, nicht γυναιξί, in 375.

In dem Ganzen, das den Titel Ἔργα καὶ Ἡμέραι führt, findet sich, wie hier anhangsweise erinnert werden muß, noch eine zweite gnomische Partie sehr verwandter Struktur: sie verbindet bekanntlich den an den „Bauernkalender“ angehängten „Schifferkalender“ mit den „Tagesregeln“ (762 ff.). Der „Schifferkalender“ ist das letzte, was man mit Gewißheit dem Hesiod zuschreiben darf. Enthält er doch eins der wichtigsten Selbstzeugnisse des Dichters. Von dem, was nun noch folgt, wüßte ich nicht, wie man den Beweis des hesiodischen Ursprungs erbringen wollte. Auf alle Fälle scheint es so, als wenn eine Fortsetzung über die Ἔργα hinaus in dem ursprünglichen Plan, den wir aufgezeigt haben, nicht vorgesehen war<sup>26</sup>. Dann ergibt sich aber, daß der Fortsetzer des Grundbestandes, mag es schon Hesiod selbst oder ein anderer alter Dichter gewesen sein, | den Übergang zu dem neu anzufügenden Teil, den Ἡμέραι, geradeso gemacht hat, wie der Übergang von der zusammenhängenden Paränese zu dem „Bauernkalender“ durch Hesiod bewirkt worden war.

Als „Ὑποθήκαι“ habe ich in der Überschrift das hesiodische Gedicht bezeichnet im Hinblick auf die jetzt verlorenen Χίρωνος Ὑποθήκαι, die ja auch unter Hesiods Namen standen, bis Aristophanes von Byzanz sie athetierte<sup>27</sup>. Wir wissen durch Pindar (Pyth. VI 19 ff.), daß die Mahnungen an den Zögling Achill gerichtet waren, und Pindar zitiert aus ihnen den Satz: vor allem müsse man den Zeus ehren, nächst ihm die Eltern. Die Scholien geben den „Anfang“ des Gedichts, vor dem man freilich noch eine Einleitung vermuten möchte: „Merk dir nun alles wohl! Das erste, wenn du ins Haus kommst, sei ein Opfer an die Götter.“ Pindar zitiert nicht gerade diese Stelle, aber in der gleichen Gegend des Gedichts werden die Sprüche gestanden haben, auf die er sich bezieht. Und die Analogie mit den Ἔργα leitet ebenso wie die Betrachtung des Über-

<sup>26</sup> Schon das könnte zweifelhaft sein, ob nicht der „Schifferkalender“ eine spätere Erweiterung, dann freilich eine sicher hesiodische Erweiterung ist.

<sup>27</sup> Die Erga werden (appellativisch) ὑποθήκαι genannt in dem Epigramm IG VII 4240 (Hoffmann, Epigrammata 349) *πειθομένοισι βροτοῖς ὑποθήκαις Ἡσιόδοιο εὐνομία χώρα τ' ἔσται καρποῖσι βρύουσα*.

lieferten (πρῶτον μὲν) auf die Vermutung, daß auch in Chirons Mahnreden ein inneres Band die Sprüche verknüpft haben werde<sup>28</sup>. Darauf führt auch noch etwas anderes. Das Gedicht war in Athen bekannt und diente offenbar dem Knabenunterricht. So parodierte es Aristophanes, als er in seinem Jugendstück, den Δαιταλῆς, frische Schulerinnerungen auf die Komödienbühne brachte. Mehr aber lernen wir aus der Komödie Χίρων, „die mit Recht von der alten Kritik dem Pherekrates abgesprochen ward“<sup>29</sup>. Da werden Regeln über die Behandlung der Gäste aufgestellt, wie man es machen müsse, und, im Gegensatz dazu, wie man es gewöhnlich mache. Athenaeus (VIII 364) sagt uns, das alles sei Parodie ἐκ τῶν εἰς Ὑσιόδου ἀναφερομένων Μεγάλων Ὑοίων καὶ Μεγάλων Ὑργων. Schon die Nennung zweier Titel zeigt<sup>30</sup>, daß hier wohl kein Bezug auf | bestimmte Stellen gegeben werden sollte; nur die allgemeine Richtung wird gewiesen, wo man die Vorbilder suchen müsse. Daß aber der Dichter des Χίρων an die Χίρωνος Ὑποθήκαι gerade *nicht* gedacht habe, dürfte unwahrscheinlich sein. Auch zu den Regeln über das Gastmahl bieten die Ὑργα καὶ Ὑμέραι ihre Parallelen (342 f., 722 f.), so daß man sieht, wie alle diese gnomischen Dichtungen inhaltlich und formal zueinander gehörten. Und noch in der Parodie erkennt man, daß in solchen Ὑποθήκαι ein Zusammenhang zwischen den einzelnen Mahnungen und Erfahrungssätzen gewahrt wurde.

<sup>28</sup> Frg. 171 Rz. gehört gewiß nicht in dieses Gedicht. Denn da die Bestimmung der Lebensdauer vom Dichter ἐν τῷ τῆς Ναϊδος προσώπῳ vorgetragen worden ist, ein Wechsel des Sprechenden aber in solchem Gedicht durchaus nicht glaublich erscheint, so ist Bergks hypothetische Zuweisung aufzugeben.

<sup>29</sup> v. Wilamowitz, Timotheos 74 T. 4.

<sup>30</sup> Kaibel streicht καὶ Μεγάλων Ὑργων. Mit welchem Recht, bleibt zu fragen.

## DIE DICHTERISCHE FORM VON HESIODS ERGA

VON HANS DILLER

Die Frage nach der dichterischen Form von Hesiods Erga schließt die weitere Frage in sich, ob und wieweit die geistige und kompositionelle Einheit des Werks erkannt werden kann. Die wissenschaftsgeschichtliche Situation des 19. Jhdts. mochte es zunächst nahelegen, an die Behandlung der hesiodeischen Gedichte mit den Methoden der Homeranalyse heranzugehen; aber der Charakter dieser Gedichte schien von vornherein gewisse Modifikationen des Vorgehens zu fordern. Ihre relative Kürze, die nur wenig über den Umfang eines längeren Homer-Gesanges hinausgeht, mußte es an sich leichter machen, in ihnen einen überschaubaren Plan herauszuarbeiten. Und doch leitet der Schluß sowohl der Theogonie wie auch der Erga notorisch zu anderen Gedichten über, zu den Frauenkatalogen und zur Ornithomantie. Die Technik hexametrischer Gedichte epischen Stils erleichtert solche Anknüpfungen außerordentlich, und wenn man erst einmal darauf aufmerksam geworden ist, fällt der Blick schnell auf andere, in sich abgeschlossene Partien in den Gedichten selbst, deren Aussonderung sehr nahe liegt; in den Werken und Tagen handelt es sich um den schon im Titel abgetrennten Schlußabschnitt, die Hemerai (765—828). Aber wenn man sie athetiert, — welches sind die Kriterien dafür, daß es in diesem Fall mit Recht geschieht, andere Athetesen aber in das lebendige Fleisch des Gedichts schneiden würden?

Ein wertvolles Kriterium bietet sich nun in der Tat in der sehr persönlichen Gestaltung der beiden Gedichte an. Hesiod nennt sich mit Namen im Prooimion der Theogonie, dort wo er von seiner Berufung zum Dichter durch die Musen erzählt (22), und er bezieht sich in einer ebenfalls sehr persönlich gehaltenen Stelle der Erga (658 f.) auf diese Dichterweihe zurück. An einer anderen Stelle der Erga berichtet er ausdrücklich eine Aussage der Theogonie (E. 11 ff.,

Th. 225 ff., s. u. S. 251. Wir erfahren also aus den Gedichten — was im Stil der homerischen Epen allerdings unmöglich wäre —, daß Hesiodos aus Askra in Boiotien die Theogonie und die Erga dichtete, und wir erfahren, vor allem aus den Erga, noch einiges mehr über seine Lebensumstände. Aber gerade diese autobiographischen Aussagen haben wiederum die Aufnahme der Erga als eines einheitlichen | Gedichts erschwert. Der biographische Ausgangspunkt, die Erbaueinandersetzung mit dem Bruder Perses, schien in verschiedenen Stadien dargestellt zu sein: so kam man zu der Vorstellung, Hesiod habe aus den wechselnden Situationen dieser Auseinandersetzung heraus mehrere „Mahnlieder“ an seinen Bruder gedichtet, die erst später zu einem Gedicht zusammengefaßt und dabei auch noch interpoliert und ergänzt wurden<sup>1</sup>. Die These ist inzwischen lange überwunden zugunsten der Annahme, daß hier ein im ganzen als Einheit gemeintes Gedicht vorliege; aber auch bei Gelehrten, die sich große Verdienste um den Nachweis der Einheit erworben haben, wirkt noch der Gedanke an die Veränderung der biographischen Situation innerhalb des Gedichts und die Möglichkeit der Entstehung verschiedener Partien zu verschiedenen Zeiten nach<sup>2</sup>. Man hat diese unbefriedigende Vorstellung von einer Art Tagebuchcharakter des Gedichts dann loswerden wollen mit dem Hinweis, daß die Auseinandersetzung mit dem Bruder ein literarisches Motiv sei —, nicht geradezu erfunden, aber doch als ein mehr zufälliges biographisches Detail benutzt, um das, was dann folge, die Lehren über Gerechtigkeit, Landbau und Schifffahrt, aktueller und damit dem Publikum interessanter zu machen. Man hat dafür den alten Orient herangezogen und für die Verbindung von Persönlichem und mahnender Lehre auf den Propheten Hosea, für das Gnomische auf die Sprüche

<sup>1</sup> A. Kirchhoff, *Hesiods Mahnlieder an Perses*, 1889. Kirchhoffs These wird noch ausdrücklich anerkannt von E. Meyer, *Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Weltaltern*, Genethliakon C. Robert, 1910, 161. [unten S. 471].

<sup>2</sup> Vgl. Wilamowitz, *Hesiodos Erga*, 1928, 133. B. A. van Groningen, *Hésiode et Persès*, Med. d. Kon. Ned. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, N. R. 20, 6, 162 Anm. 28. 163 mit Anm. 32.



Salomonis hingewiesen<sup>3</sup>. Nun sind in der Tat zu wichtigen mythologischen Komplexen aus der Theogonie inzwischen verwandte Sagen aus dem alten Orient gefunden worden<sup>4</sup>, und auf die Erzählung der Erga über die Weltalter war durch den Hinweis auf indisch-iranische Vorstellungen schon vorher neues Licht gefallen<sup>5</sup>. Aber auch wo der Nachweis der Übernahme von Einzelheiten geglückt ist, beginnt damit ja eigentlich erst die Aufgabe, das neue Ganze zu erklären, das mit ihrer Hilfe entstanden ist.

Diese Erklärung muß doch vor allem aus der zeitlichen und räumlichen Umgebung heraus geschehen, in der das Gedicht entstanden ist, also aus der Denk- und Darstellungsweise der frühgriechischen hexametrischen Dichtung. In diese Umgebung haben Kommentare<sup>6</sup> und Analysen<sup>7</sup> die Erga in den letzten Jahrzehnten mit

<sup>3</sup> Vgl. F. Dornseiff, *Hesiods Werke und Tage und das Alte Morgenland*, Philologus 89, 1934, 397 ff. (= Antike und alter Orient, 1956, 72 ff. = oben S. 131).

<sup>4</sup> Vgl. A. Lesky, *Hethitische Texte und griechischer Mythos*, Anz. Öst. Akad. 1950, 137 ff. *Zum hethitischen und griechischen Mythos*, Eranos 52, 1954, 8 ff. *Griechischer Mythos und Vorderer Orient*, Saeculum 6, 1955, 35 ff. [unten S. 571].

<sup>5</sup> R. Reitzenstein, *Alt-Griechische Theologie und ihre Quellen*, Votr. Bibl. Warburg 1924/5, 1927, 1 ff. [unten S. 523]. Neuerdings hat J. Trencsényi-Waldapfel, *Über Kompositionsfragen der frühgriechischen Epik*, Altertum 5, 1959, 139 die Darstellung verschiedener Zeitstufen in absteigender Klimax (Weltalter, Jahreszeiten, Tage) in den Erga auf altorientalische Vorbilder zurückführen wollen und darin auch ein Kriterium für die ursprüngliche Zugehörigkeit der Hemeraî zu dem hesiodischen Gedicht zu finden geglaubt. Aber es bleibt zu viel, was zwischen diesen Zeitstufen-Abschnitten steht, unberücksichtigt, als daß man in diesem Aufbauprinzip eine ausreichende Erklärungsgrundlage für die Komposition der Erga sehen könnte.

<sup>6</sup> P. Mazon, *Hésiode. Les travaux et les jours*, 1914 (vgl. auch Mazons Aufsatz *La composition des travaux et des jours*, Rev. Et. Anc. 14, 1912, 329 ff. und seine Ausgabe in der Coll. des Universités de France, 1951, mit Notice S. 71 ff.). Wilamowitz, *Hesiodos Erga* 1928. T. A. Sinclair, *Hesiod Works and Days* 1932.

<sup>7</sup> J. Kerschensteiner, *Zu Aufbau und Gedankenführung in Hesiods Erga*, Hermes 79, 1944, 149 ff. J.-H. Kühn, *Eris und Dike*, Würzb. Jahrb.

zunehmendem Gewinn für unser Verständnis und unter fortschreitender Ausschaltung zeitgebundener Vorurteile hineingestellt. Trotzdem gehen die Voraussetzungen, die die Interpreten machen, die Kriterien, die sie anlegen, und die Ergebnisse, zu denen sie kommen, auch hinsichtlich der Komposition der Erga noch weit auseinander.

Um hierüber soweit wie möglich zur Klarheit zu kommen, muß man fragen, welche dichterischen und gedanklichen Formen Hesiod überhaupt vorgegeben waren, um das auszudrücken, was er sagen wollte. Die spätere Antike beantwortete diese Frage aus dem heraus, was sie zur Bestätigung ihrer eigenen produktiven Absichten in Hesiods Gedicht fand. Sie sah in den Erga ein Lehrgedicht über ein bestimmtes Thema, das in der Tat in dem augenfällig größten Teil des Werks abgehandelt wurde, nämlich über die Landwirtschaft. Als man in hellenistischer Zeit von der Homernachahmung der „kyklischen“ Dichter abrückte, meinte Arat, wie schon das Prooimion seiner Phainomena zeigt, ganz die Weise des Hesiod getroffen zu haben, wenn er ein lehrhaftes Gedicht über einen bestimmten Themenkreis, über Sternbilder und Wetterzeichen, schrieb, und Kallimachos be- | stätigte ihm, daß es ihm gelungen war (Ep. 27). Vergil kommt dem *Ascraeum carmen* (Georg. 2, 176) in seinen Georgica thematisch noch näher, und er ist ihm auch darin besonders verwandt, daß er durch sein Gedicht eine bestimmte Gesinnung ausdrücken und verbreiten will. Aber auch Vergil sagt im Prooemium, daß er ein abgegrenztes Thema lehrhaft behandeln will. Hesiods Prooimion dagegen schweigt von einer speziellen Thematik; es spricht nur vom Künden der Wahrheit allgemein, und wenn die Erga auch dasselbe Thema wie die Georgica im Titel tragen, so macht

2, 1947, 259 ff. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 1951, 156 ff. B. A. van Groningen, *La composition littéraire archaïque grecque*, Verh. d. Kon. Ned. Akad., N. R., 65, 2, 1958, 263 ff. P. Walcot, *The Composition of the Works and Days*, REG 74, 1961, 1 ff. (rechnet Hesiods Gedichte, im Gegensatz zur oral poetry der Ilias und Odyssee, zur geschriebenen Literatur). Zuletzt W. J. Verdenius, *Aufbau und Absicht der Erga*, in: *Hésiode et son influence*, Entretiens Fondation Hardt 7, 1962, 111 ff.

doch der technisch-lehrhafte Teil, auch wenn man die Aussagen über die Schifffahrt dazu nimmt, noch nicht die Hälfte des ganzen Gedichts aus.

Was ist das also für ein Gedicht? Da die Bestimmung vom Inhalt her nicht befriedigt, so hat man sie von der Form her zu gewinnen versucht und die sententiösen Ermahnungen zur Gerechtigkeit und Arbeitsamkeit, die Gnomen, mit dem Lehrgedicht im engeren Sinn zusammengefaßt und das Ganze als Ὑποθήκαι bezeichnet, als „Ratschläge“, mit einem Titel, den ein verlorenes, auch dem Hesiod zugeschriebenes Werk trug, die Χίρωνος ὑποθήκαι. Man glaubte dann z. B. die Sammlung der Gnomen des Theognis an Kynos als eine Weiterentwicklung dieser dichterischen Form im elegischen Maß auffassen zu können<sup>8</sup>. Aber die Distichen des Theognis bringen lose aneinandergereihte Sentenzen, die sich gewiß zu größeren Sinneseinheiten zusammenfassen lassen, die aber auch einzeln für sich bestehen können, und bei den Ratschlägen des Chiron wird es nicht anders gewesen sein. Wieder würden sich nur einzelne Teile des hesiodeischen Gedichts mit Hilfe solcher Parallelen erklären. Für anderes, für die Mythen und Fabeln, lassen die gnomischen Dichtungen keinen Raum, und vor allem lassen sie sich nicht in ihrer Gesamtheit einem einheitlichen, vom Dichter als aktuell empfundenen Thema unterordnen, das eine ganz bestimmte Zielrichtung hat.

Gerade das aber ist charakteristisch für die Erga. Sie wollen das angeredete Gegenüber, Hesiods Bruder Perses, aus einer bestimmten Situation heraus zu einem bestimmten Verhalten bringen und stellen ihm dieses Verhalten als grundsätzlich richtig und praktisch durchführbar dar. Eine derartige Wendung zum Gegenüber mit der Absicht unmittelbarer Einwirkung auf den Angeredeten ist als παραινέσις, als λόγος παραινετικός ein wichtiger Bestandteil des zwischenmenschlichen Verkehrs unter den Griechen, und so haben wir ein Recht, die Erga als paränetisches Gedicht zu bezeichnen. Als

<sup>8</sup> Vgl. P. Friedländer, Ὑποθήκαι, Hermes 48, 1913, 558 ff. [oben S. 223]. Stärker differenziert K. Biehlowek, *Hypothek und Gnome*, Philol. Suppl. 32, 3, 1940.

ein in sich abgeschlossenes Ganzes sind sie das | erste Gedicht dieser Art, das uns in der griechischen Literatur begegnet. Aber die paränetische Form als solche ist im einzelnen schon in zahlreichen Mahnreden des homerischen Epos zu finden. Darauf hat zuerst W. Jaeger in seiner *Paideia* hingewiesen mit den Worten: „(Das Gedicht) ist eine einzige verselbständigte und zum Epos erweiterte ‚Rede‘ ermahnenden Charakters<sup>9</sup>“. Jaeger machte weiter darauf aufmerksam, daß die lange Mahnrede des Phoinix an Achill im 9. Buch der Ilias schon viele für die Erga charakteristische Elemente enthalte. Diesen schlagend richtigen Hinweis hat zuerst M. Noé in einer Untersuchung über das 9. Buch der Ilias aufgegriffen und über das Verhältnis der Phoinixrede zu Hesiod wertvolle Beobachtungen beigebracht<sup>10</sup>. Nur leider: das 9. Buch der Ilias und speziell die Phoinixrede sind durch die Ilias-Analyse vorbelastet. Von der durch sie geschaffenen Situation ging auch M. Noé aus. Sie kam zu dem Resultat, daß die Phoinixrede jedenfalls nicht zum ursprünglichen Bestand der Bittgesandtschaft an Achill im Buch I der Ilias gehöre, daß freilich der Iliasdichter selbst sie sehr wahrscheinlich gedichtet und eingefügt habe, aber in einem späteren Stadium, als er, als älterer Zeitgenosse, die Ideen Hesiods und des Odysseedichters schon hatte kennenlernen können (a. O. 108). Nun ließ sich freilich deutlich machen, daß „der Versuch, den Phoinix auszuschneiden, den Edelstein aus der Krone“ einer „Dichtung ersten Ranges“ breche<sup>11</sup> und daß der väterliche Freund des Achill trotz berühmt gewordener formaler Bedenken (die Duale I 182 ff.!) aus der Bittgesandtschaft nicht herauszulösen war. Aber vielleicht war das ganze neunte Buch der Ilias eine junge Eindichtung? Dies war schon die Meinung von Wilamowitz (a. O.) gewesen, und diese Ansicht ist, zusammen mit anderen Thesen der Ilias-Analyse, neuerdings zur Grundlage einer scharfsinnigen Neudeutung des Verhältnisses zwischen Homer und Hesiod gemacht worden. H. Munding hat, in Anerkennung des

<sup>9</sup> Zuerst *Paideia* I, 1933, 101 Anm. 1.

<sup>10</sup> M. Noé, *Phoinix, Ilias und Homer*, 1940.

<sup>11</sup> So schon formuliert von Wilamowitz, *Die Ilias und Homer*, 1916, 65. Zur Sache vgl. außerdem die Rezension zu Noé von A. Heubeck, *Gnomon* 20, 1944, 126. K. Reinhardt, *Die Ilias und ihr Dichter*, 1961, 233 ff.

paränetischen Charakters der Erga, eine größere Zahl von Mahnreden aus der Ilias mit Hesiods Gedicht verglichen und sie in ein chronologisches Verhältnis zu ihm zu bringen versucht<sup>12</sup>. Er hebt zuerst eine „ältere“ Schicht paränetischer Reden in der Ilias heraus — es sind vor allem die des alten Nestor: mit ihnen sei Hesiod in bewußte | literarische Konkurrenz getreten, indem er dem homerischen Streit der Könige Agamemnon und Achill seine unheroische Auseinandersetzung mit dem Bruder entgegensetzte. Ihnen stellt Munding eine „jüngere“ Gruppe gegenüber, zu der auch die Rede des Phoinix gehört. Sie sei auch von Homer verfaßt worden, aber erst nachdem er das Gedicht Hesiods kennengelernt und nun seinerseits den dichterischen Wettkampf mit ihm aufgenommen hatte. Auf die Feststellung der Parallelen ist viel Sachkenntnis und auf die Deutung der Beziehungen viel Scharfsinn verwendet worden; aber den Bemühungen, die dichterische Form der Erga zu erkennen, wurde trotzdem ein schlechter Dienst erwiesen. Denn nun haben wir die biographische Deutung Hesiods, die gerade überwunden werden sollte, ins Literarische übertragen, in die Form eines Dichterwettkampfs, für den man die alte symbolische Erzählung vom Agon des Homer und Hesiod in Chalkis lieber nicht als Zeugen aufrufen sollte<sup>13</sup>. Dieser quasi-biographische Beitrag will mehr wissen, als die Texte hergeben. Die festgestellten Beziehungen sind vielfach sehr weitläufig; nimmt man sie als bewußte Anspielungen, so macht man die uneingestandene Voraussetzung, daß das uns erhaltene epische Material so ziemlich das einzige gewesen sei, das damals tatsächlich umlief. Ihren Wert behalten die festgestellten Ähnlichkeiten aber als form- und geistesgeschichtliche Dokumente. Sie zeigen, wie die Paränese in der epischen Dichtung gestaltet wurde, und sie können, richtig interpretiert und in ihrem Bestand noch vermehrt, das Verständnis der Aussageweise der Erga im einzelnen und ihrer Kompositionsform im ganzen wesentlich fördern.

In diesem Sinn möchte ich im folgenden auch die Interpretation der Erga durch den Vergleich mit homerischen Reden klären; dabei

<sup>12</sup> *Hesiods Erga in ihrem Verhältnis zur Ilias*, 1959. Vgl. dazu die Rezension von J. Kerschensteiner, *Gnomon* 34, 1962, 1 ff.

<sup>13</sup> Vgl. Munding a. O. 3 ff., 107 ff.



wird es sich, wie schon in der bisherigen Forschung, in erster Linie um den Vergleich mit der Ilias handeln und die Odyssee allenfalls für das formgeschichtliche Verständnis eines kleineren Teils der Erga, insbesondere der gnomischen Partien im engeren Sinn, herangezogen werden.

Bevor wir an die Interpretation herangehen, müssen aber noch zwei Dinge in möglichster Kürze erledigt werden. Ich möchte sagen, wie ich mir die reale Ausgangssituation des Gedichts im Streit Hesiods mit seinem Bruder Perses denke, und ich möchte eine schematische Übersicht über die Hauptteile des Werks geben.

Hesiod hat mit seinem Bruder Perses das Erbe, das vom Vater hinterlassene Landgut, geteilt (37), Perses hat aber über den ihm zukommenden Anteil hinaus im Laufe der Zeit noch mehr an sich gerissen<sup>14</sup>. Er tat das, indem er den „geschenkefressenden Königen“, die das Richteramt versahen, „seine Verehrung erwies“ (38 f.); d. h. er bestach sie nicht geradezu, sondern tat etwas gewiß Verkehrsübliches, was aber nicht ohne Folgen auf ihr Verhalten blieb<sup>15</sup>. Es ist also im Anschluß an die Erbteilung zu einem Rechtsstreit, wahrscheinlich zu einem förmlichen Prozeß, gekommen, und dieser ist zuungunsten Hesiods verlaufen. Perses hat aber nicht viel Freude an seinem Erfolg erlebt. Er ist verarmt (30 ff.) und bettelnd zu Hesiod gekommen; der weigert sich aber, ihm noch etwas zu geben (396 ff.). Nun schwankt er zwischen der Furcht, daß der Bruder es noch einmal mit einem Prozeß gegen ihn versuchen wird, und der Hoffnung, daß seine materielle Lage ihm das nicht mehr erlaubt (30 ff.). In seinem Gedicht versucht er, ihn von dem Gedanken an einen neuen Prozeß und die Richter von einer möglichen Unterstützung dabei abzubringen — Perses, indem er ihm zeigt, daß sein wahrer Vorteil nur in ehrlicher Arbeit errungen werden kann, die Richter, indem er ihnen klarmacht, daß sie, wenn sie Perses bei-

<sup>14</sup> Ich verstehe ἐφόρεις v. 38 durativ, nicht konativ (van Groningen, *Hésiode et Persès* 156 f.). Das ergibt nicht nur eine glaubhaftere Situation (vgl. Anm. 16), sondern entspricht auch der Bedeutung des Verbums φορεῖν, das gern vom Tragen von Kleidung u. dgl. gebraucht wird (vgl. z. B. A 238. Δ 137).

<sup>15</sup> Vgl. u. a. Wilamowitz 46. van Groningen, *Hésiode et Persès* 157.

stehen, das Recht brechen würden. Anhängig ist ein zweiter Prozeß aber gewiß noch nicht; er wird nur als möglich behandelt<sup>16</sup>.

Wie hat sich nun Hesiod in seinem Gedicht dieser Lage gegenüber verhalten; was hat er aus ihr gemacht? Das möchte ich zunächst in einer vorläufig orientierenden Übersicht über die Erga vorführen:

I. Prooimion; der sog. Zeushymnos: 1/10.

II. Auseinandersetzung über die gute und die böse Eris, mit der Ermahnung an den Bruder, der guten Eris zu folgen: 11/41.

III. Wenn man, der guten Eris folgend, sich durch ehrliche Arbeit ernährt, so gehorcht man der Notwendigkeit, die Zeus über die Menschen verhängt hat. Das wird durch die Geschichte von Prometheus' vergeblichem Versuch, Zeus zu betrügen, und die dadurch veranlaßte Erschaffung der Frau (Pandora) begründet und erläutert: 42/105. |

IV. Eine weitere mythologisierende Erzählung, die Geschichte von den fünf Weltaltern, schließt sich an: 106/201.

V. Die Fabel vom Habicht und der Nachtigall: 202/212.

VI. Es folgen direkte Warnungen an Perses und an die Könige, sich nicht zur Ungerechtigkeit verleiten zu lassen, sondern Gerechtigkeit zu üben: 213/285.

VII. Hesiod bietet sich dem Perses als Ratgeber für den Weg an, auf dem er zu der ihm angemessenen Stellung im Leben kommen kann. Dieser Weg führt nur über die Arbeit: 286/380.

VIII. Nach den grundsätzlichen Mahnungen folgen die technischen Vorschriften über die Landwirtschaft (381/617) und die Seefahrt (618/694).

<sup>16</sup> Diese Darstellung der Lage, die sich vor allem aus den Versen 27/35 ergibt, entspricht der Auffassung, wie sie vor allem Mazon, Comm. 45 f. vorträgt; vgl. auch van Groningen, *Hésiode et Persès* 159, dessen Vorstellung, daß Perses nicht die Auseinandersetzung um die Erbteilung gewonnen habe (155), aber unannehmbar erscheint — wie unbegründet und unklug wäre dann der Ton, den Hesiod gegenüber den Richtern anschlägt! — Zur Sache vgl. auch K. v. Fritz, *Das Hesiodische in den Werken Hesiods*, Entretiens Fondation Hardt VII, 1962, 29 und, sehr eindrucksvoll, 44 Anm. 1.

IX. An diese zusammenhängenden technischen Vorschriften schließen sich weitere sententiös formulierte Regeln über den Umgang mit Menschen, die durch kultische Reinheitsvorschriften (724/759) unterbrochen werden: 695/764.

Damit sind die Erga abgeschlossen. Es folgen die Hemerai, eine Aufzählung von Monatstagen, die für bestimmte Handlungen günstig oder ungünstig sein sollen: 765/828. Die drei letzten Verse dieses Komplexes und damit des ganzen Gedichts leiteten nach antiker Überlieferung zu einem weiteren Gedicht über, der Ornithomantie, die uns nicht erhalten ist.

Das Prooimion der Erga nimmt, auf seine Form hin betrachtet, auf den ersten Blick eine eigentümliche Zwischenstellung unter den uns bekannten epischen Prooimien-Formen ein. Wie in allen Prooimien werden zunächst die Musen aufgerufen zu singen, aber nicht, wie in den homerischen Epen und schließlich auch in Hesiods Theogonie, das Thema des Gedichts, den Zorn des Achill, den vielgewanderten Odysseus oder die Herkunft der unsterblichen Götter, sondern sie sollen den Ruhm des Zeus verkünden. Das ist dieselbe Art, wie in den homerischen Hymnen die Musen zum Besingen eines Gottes angerufen werden. Aber dort verabschiedet sich der Rhapsode, nach kurzer Apostrophe oder einer längeren Erzählung über den Gott, ausdrücklich von ihm und wendet sich einem anderen Thema zu. In den Erga soll Zeus anwesend bleiben, sehen und hören und die Rechtssprüche gerade machen, während der Dichter die Wahrheit verkünden will (9/10). Besteht also doch ein engerer Zusammenhang zwischen dem Prooimion und dem weiteren Gang des Gedichts? Ist Zeus der Inhalt des Gedichts? Wir können diese Frage, wenn wir sie richtig verstehen, bejahen. Zeus als Wächter über die Bewahrung des Rechts, sein Recht und Unrecht sehendes und erfassendes Auge —, das ist ein Grundthema des Gedichts (für dem Prooimion ähnliche Formulierungen vgl. vor allem 252 ff., 267 ff.). Diese Rechtsordnung des Zeus wird aber im | Prooimion gleich unter einem umfassenderen Aspekt gesehen, der auch für das ganze Gedicht gilt, unter dem Aspekt der ausgleichenden göttlichen Macht: namhaft und namenlos sind die Menschen durch ihn; leicht macht er den einen groß und den andern klein, mindert den Ange-

sehenen und läßt den Unansehnlichen wachsen, macht den Gebeugten gerade und läßt den Anmaßenden schrumpfen. Diese Aussage, durch die sprachlichen Mittel der Antithese und der Anapher verstärkt, ist eine eindringliche Warnung an die allzu Sicherem und auch ein Trost für die Gedrückten. Im Gedicht überwiegt in den grundsätzlichen Partien die Warnung, aber der theologisch-anthropologische Aspekt ist der gleiche. So besteht also in der Tat ein enger sachlicher Zusammenhang zwischen Prooimion und Gedicht, wie in den anderen großen Epen; ein bemerkenswerter Unterschied liegt allerdings im Inhalt dessen, was angekündigt wird. Bei Homer soll vergangenes Geschehen erzählt werden, und auch in der Theogonie geht es um das Werden der sich ablösenden Göttergenerationen, das freilich in das ewige Sein der jetzt herrschenden mündet; in den Erga handelt es sich um das Gültige, das sich vom Gott zum Menschen immer wieder vollzieht. Der Dichter wird es denen verkünden, die es vor allem angeht, zunächst seinem Bruder und dann auch den Richtern<sup>17</sup>.

Von den Aussagen, die Hesiod im Prooimion über Zeus macht, können wir schon eine gewisse Beziehung zu epischen Reden herstellen. Zeus ist in der Ilias, in Reden Achills und Nestors an den König Agamemnon, der Gott, der Machtausübung und Rechtsprechung mit ihren Symbolen in die Hände der Menschen legt (A 238 f., I 98 ff.). Zeus ist aber auch derjenige, der den ausgezeichneten Stand der Menschen unter ihresgleichen (ἀρετή) mehrt und mindert (Y

<sup>17</sup> Ich bin nicht sicher, ob man nicht in V. 10 von dem Dativ Πέρσῃ, den alle neueren Ausgaben lesen, mit den älteren Ausgaben (Göttling, Rzach) zu dem Vokativ Πέρσῃ zurückkehren sollte; auf die Überlieferung kann man sich bei einer solchen Variante kaum berufen. Der Dativ spezialisiert die Verkündigung zu sehr auf Perses und macht sie zu stark abhängig von dem konkreten Streitfall. Im Deutschen besteht die Versuchung, „die Wahrheit sagen“ im Sinn von „ins Gewissen reden“ aufzufassen (so z. B. E. Meyer a. O. 160 Anm. 1 = unten S. 471). Aber ἐτήτυμα μυθήσάμεν ist sicher so allgemeingültig aufzufassen wie ἀληθέα γηρύσασθαι in der Ankündigung der Musen Theog. 28. Perses kommt an allen anderen Stellen der Erga nur in der Anredeform vor. — Für den Vokativ tritt auch R. Harder in seiner Rezension von Wilamowitz' Erga-Kommentar (jetzt Kleine Schriften 1960, 167) ein.

242 f.). Diese Aussage, die nach Inhalt und Form besonders nahe an die Aussagen des Erga-Prooimions anklingt, steht in dem Herausforderungsgespräch, das Achill und Aineias vor ihrem Kampf im Y der Ilias führen. Diese beiden Reden bringen noch eine Reihe interessanter Übereinstimmungen mit den Erga, besonders mit der an | das Prooimion anschließenden Partie, die uns wertvolle Hinweise für die richtige Auffassung ihrer Stellung im Ganzen des Gedichts geben können. Da das Zusammentreffen zwischen Achill und Aineias im Y zu den besonders kontroversen Punkten der Ilias-Analyse gehört<sup>18</sup>, möchte ich noch einmal hervorheben, daß wir uns auch in diesem Fall nicht um die Frage zu kümmern brauchen, ob es sich bei der Szene um ein altes Heldenlied, eine späte Eindichtung oder gar um die Huldigung des Iliasdichters Homer an das Fürstenhaus der Aineiaden handelt, sondern daß wir das Stück lediglich als eine typische Herausforderungsszene betrachten wollen, wie sie dem Kampf zweier Helden des öfteren, wenn auch nicht in dieser Ausführlichkeit, vorangeht.

Zunächst spricht Achill. Er hält dem Aineias vor, daß er von dem Wagnis dieses Kampfes schwerlich Nutzen haben werde; weder Priamos noch die Troer würden ihn im Fall des Sieges besonders belohnen. Außerdem könne er aber Achill gegenüber auch gar nicht auf Erfolg rechnen. Schon einmal habe er in einem Kampf vor ihm fliehen müssen (Y 187 ff., vgl. 89 ff.). Damals hätten ihn freilich Zeus und die anderen Götter noch gerettet, das werde sich aber schwerlich wiederholen; darum solle er sich jetzt schleunigst zurückziehen, bevor es ihm übel ergehe: „wenn es geschehen ist, merkt es auch der Mensch ohne Voraussicht“ (ῥέχθ' ἐν δέ τε νῆπιος ἔγνω 198).

Darauf macht Aineias dem Achill klar, daß er ihn durch Schimpfen nicht ängstigen könne; auf diesem Gebiet sei er ihm jedenfalls gewachsen. Aber auch hinsichtlich ihrer Herkunft seien sie einander gleichwertig, da beide Söhne von Göttinnen seien. Eine dieser Göttinnen werde noch heute ihren Sohn beweinen müssen: „denn ich bin überzeugt, wir werden die Sache nicht einfach mit kindischen Reden entscheiden (διακρινθέντε) und dann aus der Schlacht nach Hause gehen“ (210 f.). Die tatsächliche Entscheidung im Kampf

<sup>18</sup> Vgl. zuletzt R. Merkelbach, *Zum Y der Ilias*, Philol. 97, 1948, 303 ff.



wird von Zeus abhängen, der den Männern die ἀρετή mehrt und mindert (242, s. o. S. 249 f.). „Also wollen wir uns mitten zwischen den Schlachtlinien nicht mehr wie Kinder beschimpfen; über den nötigen Vorrat an Schimpfreden würden wir gewiß beide verfügen.“ Und dann folgt eine ausdrucksstarke Gnomenreihe über eben diese menschliche Fähigkeit zum Schimpfen, ein Vergleich mit den Frauen, die das besonders gut können, und abschließend die Aufforderung zum Kampf, die, wie das in solchen homerischen Szenen üblich ist, sogleich in die Tat umgesetzt wird.

Aineias lehnt also den Streit mit Worten, die ἔριδες καὶ νείκεα (251), ab und fordert statt dessen die Entscheidung mit den Waffen, die in den | Händen des Zeus liegt. Hesiod setzt nach dem Prooimion mit der berühmt gewordenen Unterscheidung zwischen den beiden Streitgöttinnen, den Ἐριδες ein (11 ff.), mit der er seine Aussage aus der Theogonie (225 ff.) berichtigt<sup>19</sup>. Dort kannte er nur eine Eris, die Tochter der Nacht, die er, wie vor allem aus ihrer Nachkommenschaft hervorgeht, durchaus negativ bewertete. Jetzt gibt er der Nacht zwei Ἐριδες zu Töchtern, die böse, die Krieg und Streit verbreitet, und die gute, den Wetteifer auf dem Gebiet der produktiven Arbeit. Ihr soll Perses folgen; den Weg der bösen Eris zu gehen, der über die Gewalttaten des Krieges (14) oder über böse Rechtshandel (29) führt, kann sich nur der Reiche leisten (30 ff.). Reichtum aber — das können wir aus dem folgenden Abschnitt schon vorwegnehmen, weil es eine für Hesiod durchweg gültige Wahrheit ist — gewinnt und erhält man sich letzten Endes nur durch ehrliche Arbeit, nicht durch den Eingriff in die Rechtssphäre des Mitmenschen. Arbeit aber steht unter dem Zeichen der guten Eris; damit schließt sich der Zirkel, aus dem für den, der einen dauerhaften Wohlstand und Ansehen unter den Menschen erstrebt, die schlimme Eris auf jeden Fall ausgeschlossen bleibt. Hesiod beweist es durch

<sup>19</sup> Die Beziehung auf die Theogonie wird von Mazon Comm. 41 und Wilamowitz 43 anerkannt, von Sinclair 3 bestritten. Aber οὐκ ἄρα mit dem Imperfekt bezeichnet im epischen Sprachgebrauch nicht nur „what was true all along and still is“ (Sinclair; ähnlich Wilamowitz), sondern ausdrücklich die Anerkennung eines *eigenen* Irrtums über solche bestehende Tatsachen (II 33. v 209. q 454).

das argumentum ad hominem: Perses hat es schon einmal (ἤδη) auf dem schlimmen Wege versucht, als er nach der Erbteilung im Einvernehmen mit den „Königen“ mehr von dem gemeinsamen Erbe wegschleppte, als ihm zukam (37 f.). Wir hörten schon, daß Perses auf diesem Wege auf die Dauer nicht glücklich geworden ist, sondern daß er sich bettelnd an seinen Bruder wenden mußte (393 ff., o. S. 246), und hier sagt Hesiod ihm, daß er eben wegen seiner schlechten wirtschaftlichen Lage nicht wieder so wird handeln können wie damals: „Sondern nun wollen wir auf der Stelle<sup>20</sup> unsern Zank entscheiden nach den Grundsätzen gerader Rechtszuteilung, wie sie von Zeus stammen und die besten sind“ (35 f. ἀλλ' αὖθι διακρινώμεθα νεῖκος ἰδεῖησι δίκης, αἱ τ' ἐκ Διός εἰσιν ἄριστα).

Also auch bei Hesiod gibt es wie in der homerischen Aineias-Szene zwei Möglichkeiten, eine Auseinandersetzung zu entscheiden, und auch er verlangt nach derjenigen, die er für die bessere, die einzig mögliche hält, weil sie vor Zeus gilt: wie Aineias die Entscheidung der Waffen nach dem Willen des Zeus dem Zank der Worte vorzieht, so Hesiod die Entscheidung nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit dem Hader in einem Verfahren, in dem der eine den anderen zu übervorteilen versucht. Und wie Aineias sogleich zum Kampf mit der Waffe, nach dem er verlangt, übergeht, so geht Hesiod „auf der Stelle“ in seinem Gedicht den von ihm empfohlenen Weg, indem er dem Bruder die von Zeus gesetzte Weltordnung erklärt, zu der die Gerechtigkeit als integrierender Bestandteil gehört. Das Verhalten Hesiods bedeutet nun freilich im Vergleich zu dem des Aineias einen gewaltigen Fortschritt der Form und der Sache nach. Er liegt weniger darin, daß an die Stelle der heroischen Entscheidung auf dem Schlachtfeld die unheroische im Rechtsstreit tritt. Es liegt in der Natur der Sache, daß auch im Rechtsstreit *entschieden* werden muß. Das verbum compositum und sein simplex kommen bei Hesiod auch sonst für die Tätigkeit des entscheidenden Richters vor (Theog. 85. E. 221), und der Richter heißt ja später ausdrücklich der „Entscheider“ (κριτής). Aber daß der Kampfplatz in das Gedicht selbst hineinverlegt wird, daß die Entscheidung

<sup>20</sup> αὖθι: *hic et nunc*: van Groningen, *Hésiode et Persès* 153 f. Vgl. auch E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken* I 1950, 145. Munding a. O. 23.

durch Argumentation allein erfolgen soll — das ist allerdings neu und folgenreich genug gewesen; und auch wenn Hesiod zunächst die Absicht gehabt haben sollte, mit seinem Gedicht an die „Volksjustiz zu appellieren“<sup>21</sup>, so wären die geistesgeschichtlichen Folgen seines Unternehmens doch weit über seine nächstliegenden Absichten hinausgegangen.

Wenn Hesiod nun im weiteren Verlauf der Erga die Ordnung der Welt unter Zeus und das durch sie geforderte Verhalten des Menschen darlegen will, so wird das Gedicht damit zur Mahnrede, zur Paränese im eigentlichen Sinn. In seinem Einsatz, den wir mit der Achill-Aineias-Szene aus der Ilias verglichen haben, ist es das noch nicht, sondern da ist es Streit- und Herausforderungsrede. Natürlich kann sie, als der Einsatz zu einer einsamen Argumentation, nur vom Dichter allein gehalten werden, während im Epos ein Redestreit auf die beiden Gegner verteilt werden kann. So finden wir in Hesiods Herausforderung an Perses nicht nur Äußerungen, die denen des Aineias, sondern auch solche, die denen des Achill ähnlich sind, also etwa die Erinnerung an die Vergangenheit, in der der Gegner noch einmal gut davongekommen ist, was ihm aber nicht zum zweiten Mal gelingen wird (34. 37, vgl. Y 187. 195). Und es entspricht ganz der Form solcher Streitreden, wenn Achill mit der Gnome „durch Schaden wird man klug“ schließt (Y 198), die ganz ähnlich, wenn auch in einem anderen Zusammenhang, in Hesiods Ermahnung an Perses steht (218), und daß auch die Rede des Aineias kurz vor dem Schluß eine Gnomenreihe enthält, wie es für die Erga charakteristisch ist. |

Aber gerade bei der Verwendung von Gnomen wird wieder ein sachlicher Unterschied zwischen Homer und Hesiod deutlich. Gewiß können auch die homerischen Helden ihr Verhalten mit allgemeinen Sentenzen begründen und das des Gegners mit denselben Mitteln widerlegen. Die Entscheidung über die Zukunft, die sie mit ihrer Streitrede herausfordern, können sie aber nur aus den Fakten herleiten, Achill aus der Berufung auf das, was schon einmal in der Vergangenheit geschah, Aineias mit dem Hinweis auf das, was jetzt — so oder so — geschehen wird: das aber liegt in den Händen des

<sup>21</sup> van Groningen, *Hésiode et Persès* 155 f.

Zeus. Auch Hesiod legt das, was kommen wird, in die Hände des Zeus; aber er glaubt, die Fakten, an denen sein Wille erkennbar ist und auch weiterhin sein wird, aus der allgemein gültigen Ordnung ableiten zu können, die aus dem Willen des höchsten Gottes kommt und die letztlich jedem das zuteilt, was er durch die gute Eris, durch wetteifernde Arbeit, auf rechtlchem Wege gewinnt<sup>22</sup>.

Diese Eris wird, weil sie etwas in der Welt Gültiges repräsentiert, zu einem göttlichen Wesen gemacht; sie wird, wir sagen es mit aller Vorsicht und im Bewußtsein, damit einen erst einer späteren Denkweise ganz angemessenen Terminus zu verwenden, allegorisiert. Solche Allegorien innerhalb allgemein gültiger Aussagen gibt es in den homerischen Mahnreden auch; sie sind wohl überhaupt diejenigen Bestandteile in ihnen, die zuerst ihre Ähnlichkeit mit Hesiods Erga haben bemerken lassen. Gerade in der Rede, die der alte Phoinix im I seinem Zögling Achill hält, haben wir das eindrucksvolle Bild von der schnellen und starken Ate, der Verblendung, die zuerst zu den Menschen kommt und sie verwirrt, und den lahmen, runzligen und schielenden Litai, den Bitten, die trotz ihrer Gebrechlichkeit Töchter des Zeus und besten Willens sind, den durch die Ate angerichteten Schaden wiedergutzumachen; wenn aber der zuvor Beleidigte sich nicht auf die Versöhnung mit dem zuvor Verblendeten und jetzt zur Genugtuung Bereiten einlassen will, dann wünschen die Litai bei Zeus dem Starrsinnigen nun seinerseits die Ate an den Hals (I 502 ff.). Mit derselben Verblendung entschuldigt Agamemnon auch bei der Versöhnung im T sein früheres Verhalten gegen Achill: gegen die Ate ist selbst Zeus machtlos (T 85 ff.). Die Allegorie steht hier allerdings nicht in einem eigentlich paränetischen Zusammenhang; vielmehr handelt es sich um die Erläuterung eines psychologischen Tatbestandes, die Agamemnon zu seiner Verteidigung vorbringt. Paränetisch gemeint ist dagegen wieder die Alle-

<sup>22</sup> Daß es „letzten Endes“ so kommt, vorher aber ganz anders aussehen kann, ist eine Überzeugung, die im Gedicht immer mitschwingt und an einigen Stellen besonders sinnfällig ausgesprochen wird: der Weg zum Gedeihen ist lang (290); das Recht trägt, wenn es bis ans Ende gelangt ist, den Sieg über das Unrecht davon: das ist es, was der nicht Vorausschauende erst aus der schlimmen Erfahrung lernt (127 f.).



gorie im  $\Omega$  von den beiden  $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\iota$ , aus denen Zeus den Menschen entweder Freud und Leid gemischt oder nur Leid zuteilt. Mit ihr will Achill den Priamos dazu bringen, seine Trauer um Hektor in das dem Leid unterworfenen Schicksal aller Menschen einzuordnen. Allerdings wird das, was hier als das Menschenleben bestimmend dargestellt wird, nicht in einer göttlichen Gestalt, sondern in einem der höchsten Gottheit zur Verfügung stehenden Gerät verbildlicht; von einer Allegorie des gemeinten Vorgangs dürfen wir aber ebensowohl wie in den beiden anderen Fällen sprechen.

Bei Hesiod ist die Eris ja nicht die einzige derartige Vergöttlichung einer Gewalt, die über den Menschen Macht hat. Ihre Zweiteiligkeit spiegelt die beiden Möglichkeiten menschlichen Verhaltens wider, daß man durch Gewalt und Betrug oder daß man durch ehrliche Arbeit zu Wohlstand und Ansehen gelangen kann, das Handeln im Sinne der Hybris und das Handeln im Sinne der Dike; das eine lehnt sich gegen den Willen des Zeus auf oder versucht ihn zu umgehen, das andere erfüllt ihn. Andere Allegorien dieses zweiseitigen Verhaltens sind einerseits der Horkos, der von Hesiod als der falsche Eid gefaßt wird, der „mit den krummen Rechtssprüchen zusammen läuft“ (219, vgl. E. 194. Theog. 231. 783 ff.), andererseits die Dike, die von den ungerechten Richtern geschleift wird und über ihre Mißhandlung weint und die, die sie verletzen, bei Zeus anklagt (220 ff. 256 ff.), sowie Aidos und Nemesis, die nach dem Umsturz alles Rechts die Menschen verlassen (197 ff.).

Auch hinsichtlich der Verdoppelung steht Eris in den Erga nicht allein. Man ist auf diese „Verdoppelung“ oder „Spaltung der Begriffe“ bei Hesiod in den letzten Jahrzehnten mehrfach aufmerksam geworden im Hinblick auf die Bedeutung, die sie für die archaische Begriffsbildung hat<sup>23</sup>. In den Erga wird ausdrücklich, wie die lobens-

<sup>23</sup> I. Sellschopp, *Stilistische Untersuchungen zu Hesiod*, 1934, 94 f. L. Petersen, *Zur Geschichte der Personifikation*, 1939, 12 ff. F. Martinazzoli, *Lo sdoppiamento di alcuni concetti morali di Esiodo e la 'Ελπίς*, *StItFilCl* 21, 1946, 11 ff. (versteht die Elpis bei Hesiod zu Unrecht nur als Übel, als ‚timor del futuro‘). K. J. McKay, *Stentor and Hesiod*, *AJPh* 80, 1959, 385 ff. Munding a. O. 20 ff. — H. Otten weist mich freundlichst darauf hin, daß in churritischen Götterlisten die Göttin Ishtar unter ihrem churri-



und die tadelnswerte Eris, ein nützliches und ein schädliches Schamgefühl unterschieden | (αἰδώς, 317 ff.), und die Erwartung, die ἐλπίς, bekommt, wie die αἰδώς, einmal die nähere Bezeichnung als „nicht gut“, was voraussetzt, daß sie auch „gut“ sein kann (500)<sup>24</sup>. Hier wird also die Ambivalenz eines mit einem bestimmten Terminus scheinbar eindeutig festgelegten menschlichen Verhaltens erkannt.

Man hat gemeint, daß Hesiod mit der Dike in ähnlicher Weise verfare. Aber hier ist seine Darstellung in aufschlußreicher Weise anders. Dike ist das, was einem Menschen als das ihm Zukommende zugeteilt wird. Die bittere Erfahrung hat Hesiod belehrt, daß die Zuteilung nicht immer das tatsächlich Zukommende gibt (oder das nicht Zukommende nimmt), daß sie oft „krumm“ und nicht „gerade“ vor sich geht (vgl. 219. 221. 224. 250. 258. 264). Aber nun gibt es bei ihm nicht eine gerade und eine krumme, eine gute und eine schlimme Göttin Dike, sondern nur die eine jungfräuliche Tochter des Zeus, die ruhmvoll und ehrwürdig ist und damit, daß sie „krumm zugeteilt“ wird, zugleich aus dem Lande getrieben wird und sich beim Vater Zeus beklagt, wenn sie durch „krumme Beschimpfung“ geschädigt wird (221 ff. 256 ff.). Bei Dike gibt es also nicht zwei Seiten möglichen Verhaltens, sondern eine postulierte Wesenheit, die durch die Unvollkommenheit des menschlichen Verhaltens beeinträchtigt werden kann. Diese Konzeption hat Hesiod bis zu der erregenden Einsicht in eine begriffliche Paradoxie geführt: „(Für den Fall, daß Ungerechtigkeit in meiner Stadt herrscht), möchte doch weder ich selbst noch mein Sohn unter den Menschen ein Gerechter sein; denn es ist ja schlimm, ein gerechter Mann zu sein, wenn größeres Recht der ungerechtere erhalten soll (d. h. wenn ihm mehr zugesprochen wird, als ihm zukommt).“ Gegen diese erregende Einsicht hilft nur der Trost, daß „Zeus das noch nicht

tischen Namen Šauška sowohl unter den männlichen als auch unter den weiblichen Gottheiten auftritt (vgl. E. Laroche, *Le panthéon de Yazilikaya*, Journal of Cuneiform Studies 6, 1952, 115 ff. H. G. Güterbock, MDOG 86, 1953, 68 ff.). Das dürfte die früheste nachweisbare Zweiteilung einer göttlichen Gewalt nach der Polarität ihrer Wirksamkeit sein.

<sup>24</sup> Vgl. weiter für θάρος Anm. 41 und für die etwas abweichende Behandlung der φήμη S. 273.

erfüllen wird“ (270 ff.). In der Tat, hier kommt es zu der Einsicht in das „Auseinanderfallen von tatsächlich geforderter, beliebig zugeteilter δίκη und wesentlich zukommender“<sup>25</sup>. Aber diese Einsicht geht über den rechtlichen Bereich hinaus und reicht ins Philosophische hinein. In dem Zusammenstoß zwischen dem im Wort liegenden absoluten Anspruch und seinen ihm widerstrebenden Verwirklichungen haben wir, so scheint mir, einen frühen Vorläufer eines platonischen αὐτὸ ὃ ἔστιν und seiner unvollkommenen zufälligen Erscheinungsformen, deren Abhängigkeit von der äußeren Situation Hesiod nicht weniger als dreimal durch das deiktische Pronomen τήνδε bezeichnet (39. 249. 269)<sup>26</sup>. Diesen Zusammenstoß zwischen Postulat und Realität gibt es bei den homerischen Allegorien nicht. |

Sie zeigen in ihren Eigenschaften und ihrem Verhalten in wunderbarer Plastizität den menschlichen Zustand, den sie verkörpern: die Ate, die stark und schnellen Fußes sich auf ihre Opfer stürzt, leichtfüßig über ihre Köpfe dahineilt und sie so verwirrt; die Bitten, die schwerfällig, kümmerlich anzusehen und scheuen Blicks sich an den Menschen heranmachen; die Eris, die klein anfängt und schließlich riesenhaft den Raum zwischen Erde und Himmel erfüllt (Λ 440 ff.) — sie alle sind in ihrer Bestimmung ganz unproblematisch. Gewiß, der Mensch kann die Bitten abweisen und dadurch beleidigen; dann ziehen sie durch ihre Klage bei Zeus das Unheil auf ihn herab wie Dike auf die ungerechte Stadt, aber die Vorstellung, die der Dichter mit der Allegorie ausdrückt, wird dadurch in keiner Weise zweifelhaft<sup>27</sup>. Die Problematik des in der Allegorie versinnbildlichten Postulats in seinem Verhältnis zur Wirklichkeit hat zuerst Hesiod empfunden.

<sup>25</sup> E. Wolf a. O. 137.

<sup>26</sup> Zur Bedeutung von τήνδε δίκην („diese Art von Rechtsprechung“, nicht „dieser Prozeß“) vgl. Mazon Comm. 45. Sinclair 6. Munding 17 ff. Verdenius 120 Anm. 4. 137 Anm. 1; dazu die Diskussion 160 f.

<sup>27</sup> In dieser Hinsicht stellen sich auch die Allegorien des I gegen Hesiod zu den anderen homerischen Allegorien, mögen sie auch in ihrem mehr ‚ethischen‘ als ‚mythischen‘ Charakter den Erga näherstehen (vgl. Noé a. O. 34).

Doch zurück zum Gang der hesiodeischen Argumentation und den Formen, in denen sie Ausdruck findet. Daß es der unumgängliche Wille des Zeus ist, daß der Mensch sich sein Brot mit ehrlicher und mühevoller Arbeit verdiene, daß er also den Weg der guten Eris gehe, das wird im dritten Hauptteil des Gedichts klargemacht, in der Geschichte von den immer neuen Betrugsversuchen, die Prometheus im Interesse der Menschen unternahm: ihnen begegnete Zeus mit immer neuen Maßnahmen, so daß die Lage der Menschen nicht, wie ihr Anwalt gedacht hatte, besser, sondern immer schlechter wurde. Dem Opferbetrug des Prometheus folgte das Vorenthalten des Feuers<sup>28</sup>, dem Feuerdiebstahl die Erschaffung der ersten Frau, Pandora, die Unheil, Mühsal und Krankheiten über die Menschen brachte. Wie schon in der Theogonie wird aus der Erzählung die Folgerung gezogen, daß es nicht möglich ist, den Willen des Zeus zu umgehen (105, vgl. Theog. 613), und das heißt, daß jeder scheinbare Vorteil, den der Mensch durch ein Überschreiten des ihm Zukommenden zu gewinnen hofft, ihn mehr kostet, als der scheinbare Gewinn wert ist. Die Geschichte dient also als mythologisches Exemplum für die behauptete allgemeine Wahrheit, genauso wie auch in der Ilias den allgemeinen, zunächst durch Allegorien verdeutlichten

<sup>28</sup> Zum Verständnis von 47 ff. wird man Theog. 535 ff. hinzunehmen müssen.  $\kappa\rho\upsilon\psi\epsilon\ \delta\epsilon\ \pi\upsilon\rho$  (50) bedeutet dann, daß Zeus den Menschen das Feuer für ihre irdische Existenz vorenthielt, über das sie während ihres Zusammenlebens mit den Göttern ohne weiteres verfügt hatten. Damit lösen sich die Schwierigkeiten, mit denen K. Reinhardt, *Prometheus* (Eranos-Jahrbuch 25, 1957, jetzt *Tradition und Geist* 1960, 197 Anm. 6), sich auseinandersetzt. Daß Zeus das Feuer zurückhält, damit die Menschen von dem betrügerisch gewonnenen Opferfleisch keinen Nutzen haben (Myth. Vat. 2, 64), würde jedenfalls zu dem Geist, in dem Hesiod die ganze Geschichte erzählt, nicht schlecht passen. — Zum zeitlichen Verhältnis des  $\kappa\rho\upsilon\psi\epsilon\iota\upsilon$  42. 47. 50 vgl. Mazon, Comm. 51. G. Broccia, *Kryptein Bion*, PP 9, 1954, 118 ff. *Pandora, il pithos e la elpis*, PP 13, 1958, 296 ff. Die Aussage v. 42 bezieht sich auf den jetzigen Zustand der Menschheit, wie er durch die Sendung der Pandora bewirkt wurde; diese Aussage wird 47 wiederholt, mit  $\delta\tau\tau\iota$  48 aber auf den Anfang der Betrugsserie beim Opfer in Mekone zurückgegriffen, auf den v. 50  $\kappa\rho\upsilon\psi\epsilon\ \delta\epsilon\ \pi\upsilon\rho$  die erste Reaktion des Zeus gibt. — Vgl. jetzt auch Verdenius 122 f.

Grundsätzen die mythischen Exempla folgen: dem Satz, daß es besser sei, die Geschenke des einsichtig gewordenen Verblendeten anzunehmen als im Groll zu verharren, die Geschichte von Meleager (I 524 ff.), der Feststellung Agamemnons, daß niemand sich der Ate entziehen könne, die Erzählung von Zeus, der ihr verfiel (T 95 ff.), der Mahnung Achills an Priamos, auch in der tiefsten Trauer das natürliche menschliche Verlangen nach Speise und Trank nicht zu vergessen, die Geschichte von Niobe (Ω 602 ff.)<sup>29</sup>.

Aber die Prometheus-Pandora-Geschichte in den Erga ist nicht nur Exempel, sondern zugleich ein ätiologischer Bericht darüber, wie es dazu kam, daß die Menschen arbeiten müssen. Es könnte anders sein, wenn nicht in mythischer Zeit jene Reihe von Übervorteilungsversuchen des Prometheus zugunsten der Menschen gegenüber Zeus und den Göttern abgelaufen wäre, die im Gegenschlag die Frau auf die Erde und durch sie die „Mühsal“ (91) — die nun einmal nicht von der Arbeit zu trennen ist<sup>30</sup> — unter die Menschen brachte. Eine derartige Ätiologie finden wir wenigstens in einem der Mythen in den Ilias-Paränesen auch, nämlich am Ende der Geschichte, die von Zeus' Betörung durch die Ate erzählt. Zeus ergriff die Verführerin, schwor, daß sie niemals wieder auf den Olymp zurückkehren solle, und schleuderte sie auf die Erde herab. Damit ist erklärt, warum die Ate jetzt ihr Unwesen unter den Menschen treibt (T 126 ff.). |

Wir finden also die verschiedenen Formen, in denen Hesiod den Perses von der Wahrheit, die er ihm verkünden will, zu überzeugen versucht, schon in den Reden der Ilias vorgebildet. Wie steht es nun mit der neuen großen Geschichte, die dem Prometheus-Pandora-

<sup>29</sup> Vgl. R. Oehler, *Mythologische Exempla in der älteren griechischen Dichtung*, Diss. Basel 1925, der aber die Exempla aus den Erga nicht behandelt hat. Noé pass.

<sup>30</sup> Die Frage von Broccia, PP 9, 1954, 125 ff. 13, 1958, 297 ff., ob die Arbeit wirklich als Strafe von Zeus über die Menschen verhängt worden sei, ist insofern berechtigt, als Hesiod schwerlich die ἔργα, als die ertragbringende Arbeit, unter den κήδεα λυγρὰ des von Pandora geöffneten πίθος eingesperrt dachte. Aber der χαλεπὸς πόνος ist mit der Arbeit untrennbar verbunden, seitdem Zeus den „leicht“ zu erwerbenden Lebensunterhalt (42) den Menschen verborgen hat.

Mythos folgt, der Erzählung von den fünf Weltaltern? Uns interessiert hier nicht die oben (S. 241 mit Anm. 5) gestreifte sagengeschichtliche Beziehung zu Mythen des alten Orients, auch nicht das, was man vielleicht an geschichtlichen Einsichten Hesiods in der Erzählung finden könnte<sup>31</sup>, sondern wir wollen vor allem wieder danach fragen, wie sie sich in Hesiods paränetisches Gedicht einfügt. Nach Hesiods eigenen Worten schließt sie sich für ihn irgendwie mit der vorhergehenden Geschichte zusammen, denn er nennt sie eine andere Darlegung, der er „gut und wissend den Gipfel aufsetzen will“ (106 f. ἔτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω / εἴ καὶ ἐπισταμένως). Die Redensart vom Gipfel oder dem Kopf, den eine Rede hat oder bekommen soll, meint den organischen Abschluß oder das schlüssige Resultat, zu dem sie führt wie die Addition einer von unten nach oben geschriebenen Zahlenreihe zu ihrer „Summa“<sup>32</sup>. So wird auch die Weltaltererzählung zu ihrem Resultat kommen, natürlich im Rahmen der hesiodeischen Argumentation. Als Inhalt dieses λόγος, den Perses sich wohl merken soll, nennt Hesiod zunächst, „daß Götter und sterbliche Menschen von derselben Herkunft sind“ (106). Er betrachtet also die Geschichte von den fünf Weltaltern als eine zweite Aussage über die ursprüngliche Nähe der Menschen zu den Göttern, die auch der Opferbetrug des Prometheus voraussetzt: nach Theog. 535 geschah er ja, „als Götter und sterbliche Menschen sich in Mekone voneinander trennten“, und es ist kaum ein Zufall, daß die Worte θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι an der Theogonie- und an der Erga-Stelle in einer ins Ohr fallenden Weise am Versschluß stehen. Beide Geschichten gehen von dem gleichen Glückszustand der ursprünglichen Verbundenheit der Menschen mit den Göttern aus<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Vgl. dazu T. G. Rosenmeyer, *Hesiod and Historiography*, Hermes 85, 1957, 257 ff. [unten S. 602].

<sup>32</sup> Vgl. Pi. P. 3, 80. Plat. Gorg. 505 CD. Tim. 69 B. Hipp. Morb. 4, 48, VII 578, 8 L. Zur oben gegebenen Erklärung vgl. vor allem Mazon, Comm. 61; anders Rosenmeyer a. O. 269 („to state briefly the main points“) und Wilamowitz 53 f. („bis zum Gipfel herausarbeiten“; „H. rühmt sich, eine ihm irgendwie überlieferte Geschichte von den Weltaltern zur Vollkommenheit ausgeführt zu haben“).

<sup>33</sup> Vgl. van Groningen, Comp. 288. — Zu V. 108 vgl. jetzt auch Verdenius 128 f. und die Diskussion 162 ff.



In der Prometheusgeschichte bringt der Betrug, der den Menschen auf unredlichem Wege Vorteile erschleichen wollte, gerade die Verschlechterung der Lage; der Mythos hat, wie wir sahen, neben der exemplari | schen auch eine ätiologische Bedeutung. Eine solche läßt sich in der Weltaltergeschichte nicht nachweisen. Das goldene Geschlecht, das in einem zugleich gottwohlgefälligen und den Göttern materiell gleichen Zustand lebt (112 ff., 118 ff.), wird von der Erde genommen und durch ein anderes, schlechteres ersetzt, ohne daß eine Ursache dafür zu erkennen wäre. Eine Ätiologie für den Übergang von einem Geschlecht zum andern wird auch sonst nicht gegeben. Wohl aber besteht bei der Darstellung der einzelnen Geschlechter jeweils ein phänomenologisch erkennbarer Zusammenhang zwischen Verhalten und Schicksal, indem gezeigt wird, daß Zeus seiner und der göttlichen Ordnung nicht spotten läßt und daß überhebliches Selbstvertrauen den Menschen nichts nützt, sondern nur schaden kann. Zwischen dem rechtlichen Verhalten der Geschlechter und ihrem endlichen Schicksal besteht eine deutliche Relation. Die gottlosen Frevler des silbernen Geschlechts<sup>34</sup> birgt Zeus im Zorn unter der Erde, die Gewalttäter des bronzenen gehen, von den eigenen Händen bezwungen, ins modrige Haus des eisigen Hades — namenlos, der schwarze Tod packte sie, auch wenn sie noch so gewaltig waren. Sicher wird der ruhmlose Untergang der Brutal-Überheblichen so stark hervorgehoben, um den Kontrast zu der folgenden gerechteren und besseren Generation herauszuarbeiten, dem göttlichen Geschlecht der Heroen, die da Halbgötter heißen<sup>35</sup>. Gewiß

<sup>34</sup> In diesem Zusammenhang erscheint zum ersten Mal v. 134 der Ausdruck ὕβρις, der im weiteren Verlauf des Gedichts die eindeutige Antithese zu δίκη ist. Vgl. auch Verdenius 132. 135.

<sup>35</sup> Walcot a. O. 5 sieht die Antithese zwischen dem ehernen und dem heroischen Zeitalter, die einen Kontrast zu derjenigen zwischen dem goldenen und silbernen bildet, richtig; aber das scheint mir vielmehr zu zeigen, mit welcher Kunst und Überzeugungskraft Hesiod die griechische episch-heroische Tradition dem fremden Mythos von den metallenen Weltperioden (o. S. 241) eingefügt hat, als daß man nun umgekehrt die ersten vier Weltalter auf die Hesiod vorliegende Tradition zurückführen und das eiserne als von ihm zugefügt betrachten sollte.

bringt auch unter ihnen der schlimme Krieg vielen einen gewaltsamen Tod, sei es vor Theben wegen der Schafe des Oidipus, sei es, nachdem er sie auf Schiffen um der schöngelockten Helena willen vor Troia geführt hatte. Kein Zweifel, daß Hesiod diese Anlässe für den Tod so vieler trefflicher Helden — die letzten Endes wieder auf Habgier und Rechtsbruch zurückgingen — für elend genug hält; aber auch denen, die ihn fanden, bleibt der Ruhm bei der Nachwelt, und einem Teil dieser Generation sogar das Leben auf den Inseln der Seligen.

Die Relation zwischen Handeln und Vergeltung gilt auch für das eiserne Geschlecht der Gegenwart. Mühsal, Jammer und Sorgen sind jedenfalls sein Teil — wie es auch schon der Pandora-Mythos gezeigt hatte. Aber | Hesiod sagt ausdrücklich, daß auch diesen Menschen, mit dem Unheil vermischt, noch Gutes bleiben wird (179); es ist derselbe optimale Status des menschlichen Glücks, den auch Achill in der Geschichte von den  $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\iota$  des Zeus vorausgesetzt hatte ( $\Omega$  525 ff.). Die Vernichtung auch dieses Geschlechtes, wieder durch Zeus, wird erst eintreten, wenn alle Verhältnisse auf den Kopf gestellt sind: das scheint mir die eigentliche Bedeutung der viel umrätselten Aussage „wenn sie schon bei der Geburt graue Schläfen haben“ (181) in diesem Zusammenhang zu sein<sup>38</sup>. Dann wird das Recht in der brutalsten Weise durch Betrug und Gewalt gebeugt werden, dann werden Aidos und Nemesis, die Repräsentantinnen der moralischen und rechtlichen Hemmungen, die Menschen verlassen und zu den Göttern gehen (sie werden also den entgegengesetzten Weg gehen wie die homerische Ate); den Menschen wird nur gräßliches Weh bleiben, und es wird keine Hilfe mehr gegen das Unheil geben. Mit dieser eindrucksvollsten Schilderung des möglichen Ausgangs des eisernen Zeitalters ist, wie man ganz richtig

<sup>38</sup> Damit läßt sich der Gedanke an die schwindende Lebenskraft dieser Generation (Mazon, Comm. 67 unter Hinweis auf Plat. Polit. 273 E. Broccia, *Giustizia e vita nel mito Esiodico delle cinque razze*, PP 6, 1951, 101) sehr wohl verbinden. Wenn man aber eine Anspielung auf die „Altklugheit“ dieser Generation darin finden will (Meyer 185 [unten S. 510]. Wilamowitz 62), so scheint mir das von Hesiods darstellerischer Absicht wegzuführen.

gesehen hat, der Fortgang der Entwicklung keineswegs als ein unabwendbares Fatum hingestellt<sup>37</sup>; denn die Vernichtung ist ja an Vorbedingungen geknüpft, die noch nicht erfüllt sind. Vielmehr ist die Darstellung ein Aufruf an Perses und seine potentiellen Helfer, die Könige, durch eine Umkehr dem Zeitalter noch seine — wenn auch schweren — Daseinsbedingungen zu erhalten. Auch diese Darstellung von den fünf Weltaltern ist also paränetisch gemeint, und die Form, deren sie sich bedient, ist wieder die des mythischen Exemplums, insofern die Geschehnisse in den einzelnen Zeitaltern beispielhaft für die Folgen eines Lebens nach den Grundsätzen der Hybris und der Dike sind.

Charakteristisch ist es dabei für Hesiod, daß er diese Exempla als ein Geschehen darstellt, das sich im Ablauf der geschichtlichen Zeit vollzieht. So stellte ja auch die Prometheus-Pandora-Geschichte die Entwicklung von einem Weltzustand zu einem anderen dar. Wunsch und Wirklichkeit werden in diesen Weltzuständen kontrastiert, und im Weltaltermythos kommt der Blick auf schreckliche Möglichkeiten, die in der Gegenwart noch nicht verwirklicht wurden, hinzu. |

Der exemplarische Charakter der Weltaltergeschichte wird noch dadurch unterstrichen, daß sich an sie gleich ein weiterer Abschnitt mit ebensolcher Bedeutung anschließt. War die Weltaltergeschichte an Perses gerichtet, so wendet sich Hesiod jetzt an seine potentiellen Helfer bei der Verwirklichung des Unrechts: „Jetzt will ich den Königen einen αἴωος erzählen; sie werden ihn schon von selbst verstehen.“ Und er erzählt die Geschichte vom Habicht und der Nachtigall, von der Überheblichkeit des Mächtigen, der dem Schwachen — der zugleich der Sänger ist! — vorhält, daß es sein Schicksal sei, willkürlich behandelt zu werden, und daß er durch Widerstand gegen die Macht seine Lage nur verschlechtern könne. Hier ist das Exempel kein Mythos, keine Geschichte aus der Vorzeit, sondern eine Tierfabel. Der αἴωος muß nicht unbedingt aus der Tierwelt genommen werden; er ist aber in jedem Fall eine pointierte Geschichte, die der Angesprochene Zug um Zug auf sich selbst beziehen soll. In dieser Bedeutung wird das Wort auch in der Odyssee gebraucht

<sup>37</sup> Vgl. J. Kerschensteiner, *Hermes* 79, 1944, 172. van Groningen, *Hésiode et Persès* 160 f. Verdenius 133 f. Anders v. Fritz 40 f.

(§ 462 ff., speziell 508). Als Odysseus, der verwandelte Bettler, fürchtet, die Nacht bei Eumaios frierend zubringen zu müssen, erzählt er eine Geschichte, wie ihm einst vor Troia der (echte) Odysseus durch eine List einen Mantel verschafft habe. Da ist das Verhalten im αἴψος also nicht der Art parallel, wie Eumaios sich bisher verhalten hat, sondern wie er sich in Zukunft verhalten soll; aber er versteht nichtsdestoweniger sehr gut und versichert, daß Odysseus ihm einen untadeligen αἴψος erzählt habe und daß er auch bei ihm bekommen solle, was er brauche<sup>38</sup>.

Weit entfernt davon, daß die verschiedenen Geschichten mit ihrem jedesmaligen Neueinsatz die Gedankenführung Hesiods auseinanderreißen, geben sie vielmehr den ganz unmittelbaren Eindruck eines überaus lebhaften, in seinen tragenden Gedanken kohärenten Argumentierens und Einredens auf den Gesprächspartner. Nach dem Abschluß der Prometheusgeschichte mit der Sentenz „So ist es nicht möglich, den Willen des Zeus zu umgehen“ wird die Weltaltergeschichte mit den Worten eingeführt: „Nun will ich dir noch eine andere Geschichte entwickeln zum Beleg dafür, daß die Menschen, ursprünglich gleicher Herkunft mit den Göttern, (allmählich heruntergekommen sind)“ —, und nach ihrem Abschluß mit der pathetischen Darstellung der Folgen vollendeten Unrechts | wendet sich der unmittelbar anschließende αἴψος direkt an die Könige: „Und was tut ihr? Ihr handelt nach dem Grundsatz, daß Macht Recht ist, genau wie die Menschen im Endstadium des eisernen Zeitalters<sup>39</sup>.“

<sup>38</sup> Zum αἴψος vgl. W. Aly, *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen* 1921, 25 f. 257. Sellschopp a. O. 83 ff. Zu einem umfassenderen Gebrauch des Wortes, das dann jede paradigmatische Erzählung bezeichnen kann (so Ψ 652), vgl. W. Schadewaldt, *Iliasstudien*, 1938, 83. K. Meuli, *Herkunft und Wesen der Fabel*, 1954, 16 Anm. 2. K. Reinhardt, *Personifikation und Allegorie, Vermächtnis der Antike* 1960, 27 ff.

<sup>39</sup> Zum Zusammenhang des αἴψος mit der vorhergehenden Erzählung vgl. auch Verdenius 134 f., zu seiner mehr psychologischen als logischen Verbindung mit den folgenden Auseinandersetzungen v. Fritz 41 ff., besonders 45.

Und nachdem so den Königen warnend ihr Konterfei vorgehalten wurde, wird nun Perses ermahnt, auf das Recht zu hören und nicht das Unrecht zu mehren. Damit stehen wir in einem neuen paränetischen Abschnitt des Gedichts, in dem nun recht eigentlich — durch die Zeitaltererzählung vorbereitet — die Dike im Mittelpunkt steht. Die Paränese, die die Folgen gerechten und ungerechten Verhaltens jetzt auf die Gegenwart bezüglich und d. h. zeitlos darstellt, wird, wie wir schon sahen, wieder durch Allegorien, vom Horkos und der Dike, verdeutlicht. Wenn wir von der neuen Begrifflichkeit einmal absehen, die sich in der Gestaltung der Dike durchzuringen versucht, so wird die Reaktion dieser Kräfte auf ihre Behandlung durch die Menschen der Form nach ganz ähnlich dargestellt wie das Verhalten der Ate und der Litai in der Phoinixrede der Ilias. Und noch eine andere formale Ähnlichkeit drängt sich auf. Im Anschluß an die Allegorie stellt Hesiod in zwei längeren Abschnitten die gerechte und die ungerechte Stadt und die Zustände, die sich in ihnen entwickeln, einander gegenüber. Die Voraussetzungen werden jeweils in einem vorausgeschickten Relativsatz, die Folgen in einem nachfolgenden Demonstrativsatz gegeben (225/229. 238/239, vgl. auch 280/285). Ebenso wird im I gegenübergestellt, wie es dem geht, der die Litai erhört, und dem, der sich gegen sie verhärtet (508/509. 510/512), und eine formal ganz gleiche Antithese folgt der Allegorie von den *πίθοι* im *Ω* (529/530. 531/533). Allerdings muß man feststellen, daß bei Hesiod in jedem Fall die Apodosis in syntaktisch nicht mehr ganz strenger Entsprechung weitergeführt wird (230 ff. 240 ff. — 280 und 285 entspricht weder der Einsatz noch der Abschluß ganz dem syntaktischen Schema). In der Ilias bleiben Protasis und Apodosis streng aufeinander bezogen, und wo wir in der Odyssee ähnliche Formen finden, gehen sie darin sogar noch über die Ilias hinaus, daß auch eine genaue zahlenmäßige Entsprechung zwischen den Gliedern der Antithese und innerhalb von ihnen wiederum zwischen Protasis und Apodosis angestrebt wird (vgl. τ 329/331 + 332/334. 564/565 + 566/567). Es scheint, als ob das drängende Aussagebedürfnis bei Hesiod einer solchen formalen Ab-  
rundung im Wege steht.

Der Warnung an Perses entspricht eine ebensolche an die Könige (248/266). Sie bringt die zweite Allegorie von der gekränkten Dike



und | warnende Hinweise auf die Wächter des Zeus und sein alles sehendes Auge. Auch im I war ja das Wirken der Ate und der Litai immer nur im Zusammenhang mit der Majestät des Zeus denkbar. Zeus ist es auch, der, wie Hesiod erwartet, die ihn besonders erregende Paradoxie, daß ein Ungerechterer größeres Recht bekommen könnte als der Gerechte, „noch nicht“ vollenden wird (273, vgl. o. S. 256 f.). Dieses „noch nicht“ scheint drohend hinzudeuten auf jene Verhältnisse, die als der mögliche Endzustand des eisernen Zeitalters vorausgesagt waren. Auch der Abschluß des Dike-Abschnitts, der wieder an Perses gerichtet ist, greift noch einmal auf früher Gesagtes zurück, nämlich auf den im αἴνος dargestellten rechtlosen Zustand der Tiere: aber dieses Stück hält sich nun frei von Allegorien und von Exempeln, die Paränese bleibt „abstrakt“.

So hat Hesiod den Perses mit allem Nachdruck vor jedem Versuch gewarnt, auf dem Wege des Unrechts zu Wohlstand zu kommen, und sich selbst damit die Pflicht auferlegt, ihm zu zeigen, wie man es denn nun anstellen müsse, um zur ἀρετή, zum Gedeihen zu gelangen. Es ist nur durch Arbeit möglich, und so muß Hesiod jetzt hinter die Aussagen über die Dike, die zuerst im Prooimion und in der Herausforderungsrede aufgerufen und in der Erzählung von den Weltaltern immer wichtiger geworden war, zurückgreifen auf jenen Komplex des ἔργον, von dem schon in den Ausführungen über die gute Eris die Rede war und zu dessen Erklärung die Prometheusgeschichte beitragen sollte. Von ihm handelt nun also der nächste Abschnitt, zunächst in allgemeinen Ratschlägen und Regeln (286/380). Sie setzen wieder in allegorischer Redeweise ein, mit dem berühmten Bild von den zwei Wegen, dem zur κακότης und dem zur ἀρετή. Zur κακότης, dem materiell und moralisch kümmerlichen Zustand, kann man leicht und in Scharen gelangen; er ist der Weg der unbelehrten Masse. Aus dem, was folgt, ergänzt man sich leicht den Gedanken, daß der Weg zur ἀρετή, dessen Anfang als rau und mühsam beschrieben wird, nur von den wenigen gegangen wird, die aus eigener Einsicht oder durch guten Rat erkannt haben, daß er der richtige ist. Hier wird eine Lehre verkündet, der sich die meisten verschließen, eine einsame Wahrheit. Ein solches Bewußtsein finden wir in den homerischen Paränesen noch nicht; vielmehr scheint erst hier bei Hesiod die Verkündigung des Wissenden an die,

die ihm folgen wollen, vorgebildet zu sein, wie wir sie am Anfang der philosophischen Gedichte des Parmenides und Empedokles, aber auch in der Prosa des Heraklit finden<sup>40</sup>. |

Als der Wissende und richtig Ratende fühlt sich auch Hesiod (vgl. 286. 295). Wenn er damit den Anspruch erhebt, daß man ihm Gehör schenke, so hat er dafür freilich wieder Vorbilder im Epos, etwa gleich in der ersten Rede Nestors, der die streitenden Könige auffordert, ihm zu folgen (A 259. 274 πίθεσθε, vgl. E. 295 πίθηται). Nestors Legitimation ist sein hohes Alter; aber auch als er noch jünger war, haben schon Helden auf ihn gehört — Männer, die sogar noch besser waren als Agamemnon und Achill (A 260. 271 ff.). Ihre Qualität zeigte sich eben unter anderem auch darin, daß sie einem guten Rat zugänglich waren. So erklärt Hesiod den für den besten, der für sich selbst alle Einsicht hat; gut ist aber auch der, der dem guten Berater folgt, ein Verhalten, das ja auch nach Homer „besser“ ist (A 274). Ganz unnütz ist nur der, der selbst keine Einsicht hat und sich dem guten Rat von anderer Seite verschließt. Es ist nicht verwunderlich, daß Hesiod seine Legitimierung als Ratgeber in einer ähnlichen Weise formuliert, wie es Nestor, das Muster aller homerischen Paränetik, in seiner ersten Rede in der Ilias tut.

Im Fortgang seiner Ermahnungen wiederholt Hesiod nun immer wieder das Kernwort dieser Paränese, das ἔργον mit seinen verbalen und adjektivischen Abwandlungen (299. 302. 303. 305. 308. 309 f. 311. 312. 314. 316). Noch stärker ins Ohr fällt die Anapher des Wortes αἰδώς im folgenden Abschnitt (317/319) über die falsche „Hemmung“, die der Arme sich nicht leisten könne, weil er dann, aus falscher Scham, seine Armut zu zeigen, vor einem kräftigen Anpacken der Arbeit zurückscheut; hier ist das Stichwort dreimal hintereinander am Versanfang wiederholt<sup>41</sup>. Auch die später fol-

<sup>40</sup> Vgl. H. Diller, *Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie*, Antike und Abendland 2, 1946, 141 f. [unten S. 689].

<sup>41</sup> Man darf in diesen drei Versen weder umstellen noch athetieren; zur Interpretation vgl. Wilamowitz 79. Sellschopp 58 f. 98 f. Übrigens wird durch die Art, wie hier θάρσος neben αἰδώς gestellt ist, auch dieser Begriff unter die ambivalenten eingereiht (vgl. o. S. 255 f. und Sellschopp 98. Verdenius 142 mit Diskussion 169 f.).

genden praktischen Vorschriften werden oft durch Anapher eindringlicher gemacht: so steht γυμνόν 391 f., ὀηίδιον (antithetisch) 453 f., νειόν (—ς) 463 f., ἦώς 578/580, und es ist kaum ein Zufall, daß die Wortwiederholung im Prooimion und in den wahrscheinlichen Schlußversen des ganzen Gedichts besonders stark ins Ohr fällt (ῥεῖα 5/7, φήμη 760/764).

Man hat schon gesehen, daß diese Form der Anapher auch der Nestor-Paränese eigentümlich ist. In den Vorschriften, die Nestor in den Leichenspielen für Patroklos seinem Sohn Antilochos für sein Verhalten beim Wagenrennen gibt, sagt er ihm, daß er sich vor allem auf μῆτις, auf kluge Überlegung verlassen solle, und das Wort μῆτις erscheint dort erst einmal im Vers und dann dreimal dicht hintereinander am Versanfang | (Ψ 313. 315/317, vgl. auch 312 das Verb μητίσασθαι; die Technik ist hier ähnlich wie bei Hesiods Verwendung von ἔργον und φήμη)<sup>42</sup>. Auch der Einsatz des konkreten Rats nach Vor- oder Zwischenbemerkungen mit adhortativem ἀλλά findet sich in den Ilias-Paränesen wie bei Hesiod (E. 298, vgl. A 259. 274. I 496. 513. 600. Ψ 313).

Die Ratschläge für die Gewinnung und Erhaltung eines ehrlichen Wohlstands gehen nun immer mehr ins Konkrete. Sie schließen, bei aller geforderten Rechtlichkeit, die Lebensklugheit keineswegs aus, sondern sie sagen sogar sehr deutlich, wie man im eigensten wohlverstandenen Interesse im Umgang mit den anderen Menschen beides miteinander zu verbinden habe. In diesem Sinn ist vom Verhalten gegenüber Nachbarn und Freunden, beim Geben und Nehmen, vom Sparen und Haushalten, von der eigenen Zuverlässigkeit bei Abmachungen und vom Vertrauen zu anderen, auch zur Frau, die Rede, und von der Frau ist der Übergang nicht schwer zu der Frage, wieviel Kinder man sich anschaffen soll — auch das unter dem Gesichtspunkt, wie das Vermögen am besten zu erhalten und zu mehren sei.

Ohne Zweifel steckt in diesen Regeln viel ererbte bäuerliche Weisheit, und auch die Form der Gnome, in der Hesiod sie ausspricht, mag er zum Teil aus der Tradition genommen und nicht selbst geprägt haben. Aber es ist doch irreführend, wenn man die-

<sup>42</sup> Vgl. Munding 68 ff.

sen Abschnitt und auch noch einen späteren einfach als Gnomensammlung bezeichnet, weil dadurch leicht der Eindruck entsteht, als handele es sich um eine unzusammenhängende Masse von Sprüchen. Hesiod hat auch die Sprüche, die er parataktisch nebeneinander gestellt hat, sehr wohl zu einer höheren gedanklichen Einheit zusammengefügt. Er geht darin noch weiter als später die Spruchsammlung des Theognis, bei dem man wohl auch größere Sentenzengruppen zusammenfassen kann, ein das Ganze durchziehender Leitgedanke aber nicht erkennbar ist. Bei Hesiod stehen auch die Einzelgnomen im Zusammenhang seiner komplexen Aussagen über Gerechtigkeit und Arbeit. Sie lassen sich auch in dieser Hinsicht mit der Häufung von Gnomen in homerischen Reden vergleichen. Für die Ilias können wir dabei vor allem noch einmal auf die Rede des Aineias im Y verweisen, der seine Ablehnung der gegenseitigen Beschimpfung vor dem Kampf auch mit einer Reihe geistreicher Sentenzen begründet: „(Wir beide haben sehr viele Schimpfwörter zur Verfügung, so viele, daß auch ein Schiff mit hundert Ruderbänken die Fracht nicht befördern könnte). Gewandt ist die Zunge der Sterblichen, viele Worte verschiedenster Art liegen auf ihr, reich ist die | Weide der Rede hierhin und dorthin; wie du es aussprichst, so bekommst du es auch wieder zu hören.“ (Y 246/250; zu dem letzten Gedanken vgl. auch E. 721). Und dazu wenigstens ein Beispiel aus Hesiods Regeln für ein sparsames Wirtschaften: „(Wenn man auch nur klein bei klein beiseitelegt und das oft tut, dann wird das bald groß). Wer zu dem, was er hat, etwas dazutut, vermeidet den brennenden Hunger, und was im Hause beiseitegelegt ist, macht dem Mann keinen Kummer. Es ist besser, es im Hause zu haben; was draußen ist, kann Schaden bringen. Gut ist es, wenn man vom Vorrat nimmt, ein Kummer aber fürs Herz, wenn man nötig braucht, was einem fehlt; das merke dir wohl“ (361/367). Man sieht, daß auch bei Hesiod die scheinbar unverbunden nebeneinanderstehenden Sentenzen nicht nur einen gemeinsamen gedanklichen Beziehungspunkt haben, sondern daß auch von der einen zur anderen ein Gedankenfortschritt gemacht wird.

Wie nun, unter Beachtung dieser allgemeinen Regeln, Perses tatsächlich und auf dem einzigen Hesiod legitim erscheinenden Weg zu Reichtum kommen kann, das wird in dem großen Abschnitt dar-

gestellt, nach dem das Gedicht heißt, den technischen Vorschriften für die Landarbeit, die Erga (381/617). Ihnen fügt Hesiod noch Lehren über die Schifffahrt an, obwohl er für diese Art des Gelderwerbs nicht viel übrig hat (618/694). Aber Hesiod muß damit rechnen, daß Perses solcher Tätigkeit nicht abgeneigt ist, zumal er als Bauer bisher nicht gerade erfolgreich war und schon der Vater als Kauffahrer zur See fuhr. Und Hesiod hat, obwohl er selbst nur ein einziges Mal, über den euboischen Sund von Aulis nach Chalkis, zur See gefahren ist, die Legitimation, auch für die Seefahrt die richtigen Vorschriften zu geben. Er hat sie von den Musen, die ihn lehrten, ohne Beschränkung<sup>43</sup> sein Lied zu singen; und auch in diesem Fall wird sein Wort, wie von Anfang an in den Erga, den Willen des Zeus verkünden (661 f.).

Nach allem, was wir bisher feststellten, ist es nicht überraschend zu sehen, daß es auch für die technischen Vorschriften, ebenso wie für die allgemeine Verhaltens-Patränese, in der Ilias bereits ein Vorbild gibt. Es ist die schon erwähnte Rede Nestors in den Leichenspielen für Patroklos, in der er seinem Sohn rät, wie er durch geschicktes Fahren den Sieg im Wagenrennen erringen kann (Ψ306/348). Der Unterschied im Umfang der homerischen und der hesiodischen Vorschriften ist hier besonders groß, und es bleibt dadurch und vom Gegenstand her besonders viel Raum für | selbständige Gestaltung durch Hesiod. Charakteristisch ist aber, daß in beiden Fällen bestimmte Faktoren hervorgehoben werden, auf die es für den Erfolg besonders ankommt<sup>44</sup>. Nestor macht Antilochos darauf aufmerksam, daß der Sieg vor allem vom richtigen Wenden an der Marke abhängen werde. Antilochos soll versuchen, so nahe wie möglich um sie herumzukommen, aber natürlich auch nicht zu nahe, um nicht anzustoßen. Das Richtige liegt also schon hier in der

<sup>43</sup> Vgl. zu ἀθέσφατον 662 H. Fränkel, *Homerische Wörter*, Antidoron f. J. Wackernagel, 1923, 281 f., zur ganzen Partie dens., *Dicht. u. Philos.* 134 f.

<sup>44</sup> Vgl. Munding 68 ff., der aber, seinem Leitgedanken entsprechend, über die formale Ähnlichkeit hinaus eine bewußte inhaltliche Beziehung Hesiods auf die Nestorrede annimmt, die er geradezu als ‚Travestie‘ bezeichnet (71).



Mitte. Es kommt auf eine möglichst genaue Anpassung an die Forderung der Situation an, an das, was die Griechen den *καὶρός* nannten. Er wird denn auch als „das Beste in jedem Fall“ am Ende der Vorschriften für die Schifffahrt und damit des ganzen Erga-Teils gepriesen (694). Auch von den *μέτρα*, dem richtigen Maß, ist im gleichen Zusammenhang die Rede (648. 694). Von dieser Anpassung an die äußeren Umstände ist für Schifffahrt und Landarbeit speziell wichtig die Wahl der richtigen (Jahres)zeit. Darauf weisen die Vorschriften immer wieder hin; sie sind ja in der Form eines Kalenders geordnet — wobei es amüsant ist zu beobachten, daß Hesiod in seinem Schifffahrtskalender mit der Zeit beginnt, in der es nicht mehr ratsam ist, sich der See anzuvertrauen (619 ff.).

Das für die Jahreszeit einschlägige Wort *ὥρη* (*ὥραιος*) kommt in den späteren positiven Aussagen über die Seefahrt vor (664 f.), und auf dieses Wort und auf den *καὶρός*-Gedanken im allgemeinen greift dann offenbar der an sie anschließende Ratschlag über das richtige Heiratsalter zurück<sup>45</sup>. Er setzt ausdrücklich mit dem Wort *ὥραιος* ein und leitet eine letzte Reihe von Vorschriften ein, die nun wieder (wie 286/380) allgemeineren, nicht technischen Charakters sind. Sie beziehen sich wieder auf das Verhalten zu den Mitmenschen, jetzt aber nicht so sehr unter dem Gesichtspunkt der Gewinnung und Erhaltung des Vermögens. Wenn das durch Beachtung der Erga-Vorschriften gesichert ist, kommt es für die soziale Geltung des Menschen noch auf etwas weiteres an, auf seinen guten Ruf, und von ihm und seiner Wahrung ist nun die Rede, in der Führung der Ehe, im Verhalten zu Freunden und Gästen und darin, daß man seine Zunge *κατὰ μέτρον* gehen läßt (720); also auch hier begegnet der Maßgedanke noch einmal. Die Gedanken dieser Sentenzenreihe können nicht treffender abgeschlossen werden als durch die Verse, die vor der schlimmen *φῆμη*, dem schlechten Ruf warnen (760/764). Ein solcher ist leicht zu gewinnen, aber hart zu tragen und schwer wieder loszuwerden; so große Bedeutung | hat die PHEME für den Menschen, daß auch sie zur Gottheit erklärt wird (764).

<sup>45</sup> Vgl. Mazon, Comm. 140. Wilamowitz 119. Fränkel, *Dicht. u. Philos.* 179.

In die Ausführungen über das Ansehen unter den Menschen, die das Bild des Lebens, das Hesiod als das richtige erscheint, vorzüglich abrunden, ist eine Reihe von kultischen Reinheitsvorschriften eingefügt, die von den abschließenden Aussagen über die PHEME nicht mit erfaßt werden (724/759). Schon Wilamowitz hat sie mit Recht als nicht hesiodeisch aus dem Bestand der *Erga* ausgeschieden<sup>46</sup>. Sie setzen mit Vorschriften ein, wie man sich beim Weinspenden an die Götter verhalten soll. Das ist, mit anderen kultischen Regeln, angefügt worden an einen Rat Hesiods, wie man bei einer allgemeinen Geselligkeit am besten für sein Renommee sorgen könne. Auf derartige Ratschläge bezieht sich zusammenfassend der Satz über die PHEME, so daß durch die Reinheitsvorschriften ein geschlossener Gedankenkreis gesprengt wird.

Ihrer Gesinnung nach sind die Reinheitsvorschriften gar nicht so weit entfernt von den *Hemerai*, der Liste günstiger und ungünstiger Monatstage, die an den PHEME-Satz 765 anschließen und 825 ihren sachlichen Abschluß finden. Diesem folgen noch drei Verse, die den Übergang zu einem neuen in sich abgeschlossenen Komplex, der uns nicht erhaltenen Ornithomantie, bilden. Diese wurde schon in der Antike dem Hesiod abgesprochen, und in neuerer Zeit hat man meistens dasselbe Urteil über die *Hemerai* gefällt<sup>47</sup>. Alle drei zweifelhaften Abschnitte, die Reinheitsvorschriften, die *Hemerai* und die Ornithomantie, heben sich in ihrem deisidaimonischen Charakter deutlich von der rationalen Religiosität der hesiodeischen *Erga* ab.

Ihre Athetese läßt sich aber nicht nur vom Inhalt her, sondern auch aus formalen Gründen rechtfertigen. Zwar hat van Groningen gemeint, daß unter dem Gesichtspunkt der Komposition keine Bedenken gegen die Zugehörigkeit der *Hemerai* zu dem hesiodeischen Gedicht bestehen, da die alten Epen durchweg keinen sehr scharf

<sup>46</sup> 124 ff. Vgl. Fränkel, *Dicht. u. Philos.* 178. Es scheint mir kein Fortschritt zu sein, daß die neuen Betrachtungen zur Komposition der *Erga* (van Groningen, *Comp.* 290. Walcot 8. Verdenius 151 ff.) den Passus wieder als hesiodeisch akzeptieren wollen.

<sup>47</sup> So Wilamowitz 8. Fränkel 178, während Walcot 14 f. die *Hemerai* jetzt wieder gegen die „German-speaking critics“ für echt erklärt; auch Verdenius 154 f. tritt für ihre Echtheit ein.

markierten Schluß gehabt hätten<sup>48</sup>. Diese Feststellung läßt sich bis zu einem gewissen Grade mit dem Schluß der Ilias, besser noch mit dem der Odyssee belegen. Wenn wir aber die Erga als zum Epos ausgeweitete paränetische Rede | begreifen, so ergibt sich daraus die Folgerung, daß wir für sie eine Markierung des Schlusses fordern müssen. Denn die paränetische Rede kehrt auch im homerischen Epos am Schluß durchweg zu ihrem Thema probandum zurück und verläuft nicht irgendwo im Sande. Eine Wiederholung der Mahnung, so zu handeln, wie der Redner empfohlen hatte, macht gewöhnlich ihren Schluß aus. Eine solche zusammenfassende Mahnung geben die PHEME-Sentenzen wenigstens für den letzten Abschnitt des hesiodeischen Gedichts; das Bewußtsein davon drückt sich auch in den zusammenfassenden Worten ὦδ' ἔρδεν aus.

Gegenüber der durchweg viel strafferen Zusammenfassung homerischer Paränesen wäre diese Kompositionsform immer noch recht locker. Aber die Verse über die PHEME sind doch auch formal durch die auffälligen Wortwiederholungen in ihrer Sonderstellung hervorgehoben und schließen damit den Kreis zu der gleich auffälligen Sprachform des Prooimions<sup>49</sup>, und ihre letzten Worte, die Aussage, daß auch PHEME eine Göttin ist, sprechen zum Schluß noch einmal ein tragendes Prinzip der hesiodeischen Erga aus, das Prinzip der Vergöttlichung der das Leben bestimmenden und lenkenden Mächte. Es hat sich gezeigt, daß Hesiod auch dieses Prinzip schon der epischen Paränese entnehmen konnte. Aber der Dichter, der in der Theogonie die Ordnung der Welt aus den Stammbäumen der Götter aufzubauen versuchte, behandelt auch in seinem paränetischen Gedicht die göttlichen Potenzen systematischer als Homer. Er will das ganze menschliche Leben damit erfassen. Wie er am Anfang in der guten Eris eine neue göttliche Macht schafft, so auch zum Schluß in der PHEME. Allerdings wird sie nicht wie Eris in zwei Wesenheiten aufgespalten. Sie wird nur negativ gesehen als der schlechte Ruf, vor dem man sich hüten muß. Die Warnung drängt die Mahnung in den Hintergrund.

<sup>48</sup> *Comp.* 290. 301.

<sup>49</sup> Vgl. o. S. 249. 267 f.

Aber gerade die Warnung ist ein besonders charakteristischer Zug in den Erga. Vor dem Aufruf, der guten Eris zu folgen, wird das Gegenbild der schlimmen Eris entworfen. Dike erscheint als göttliche Potenz gerade dort, wo sie geschändet und vertrieben wird. So wird auch die Göttlichkeit der PHEME an ihrer Wendung zum Schlimmen bewußt. Diese Entwicklung aus dem Negativen ist mehr als rhetorische Antithetik. Sie entspricht der Gesinnung, in der Hesiod in den Erga das menschliche Leben anschaut, dem Mißtrauen, das er dem zu leicht errungenen Erfolg entgegenbringt, der Vorsicht, mit der er immer wieder an den kritischen Punkt im menschlichen Handeln herangeht, an dem der entscheidende Fehler gemacht — oder vermieden wird<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> Zu den PHEME-Versen vgl. besonders Mazon, Comm. 150. Wilamowitz 129.

## DAS THEOGONIEPROÖMIUM





## DAS PROÖMIUM VON HESIODS THEOGONIE

Von PAUL FRIEDLÄNDER

Das Proömium der Theogonie gehört zu den umstrittensten Stücken altertümlicher Dichtung. Die Widersprüche, die Unordnung, das zwei- und dreifache Vorkommen derselben Motive scheinen es zu verbieten, daß man hier die einheitliche Schöpferidee eines Verfassers erkenne. Zweimal erklingt der Aufruf Μουσάων ἀρχόμεθα (1. 36), zuerst sind es die helikonischen, das zweite Mal die olympischen Musen, an die er sich wendet; viermal singen sie (10. 43. 65. 68), und als ob das noch nicht genug wäre, so werden sie ein fünftes Mal zum Singen aufgefordert (104); jetzt tanzen sie auf dem Olymp, dann scheinen sie erst dorthin zu ziehen (62 ff. 68); von der Gegenwart springt die Rede unvermittelt in die Vergangenheit über (2. 7) — um nur einige Hauptanstöße zu nennen. So wird denn heut kaum ein ernsthafter Versuch gemacht, das Ganze als Einheit zu begreifen, und bis in die neueste Zeit hört man behaupten, daß solche Auffassung schlechterdings unmöglich sei<sup>1</sup>. Wenn hier die entgegengesetzte These vertreten wird, so liegen dem zwei allgemeine Erwägungen zugrunde: erstens ist uns gerade bei Hesiod das Widerspruchsvolle seines Denkens und die Unvollkommenheit seiner Form, besonders an den Erga, aber doch auch an der Theogonie so deutlich geworden, daß es sich hier noch unan-

<sup>1</sup> Z. B. Pasquali in den *Χόριτες*, Fr. Leo dargebracht 114<sup>5</sup>; Aly, Rhein. Mus. LXVIII, 1913, 29 [oben S. 57]: „Es ist völlig ausgeschlossen, daß ein Rhapsode jemals die ersten 115 Verse der Theogonie so vorgetragen habe, wie wir sie heute lesen.“ Ich nehme aber auch von der Anmerkung Notiz, in der zugestanden wird, daß die Anordnung „so ganz konfus nicht sei“, und daß sich eine Art „Scheinzusammenhang“ auffinden lasse. Über die zahllosen Hypothesen der Früheren gibt eine Übersicht Puntoni in der *Rivista di Filologia* XX, 1892, 369 ff.

gebrachter als anderwärts erweist, absolute Maßstäbe und moderne Forderungen von Einheit und Ordnung an ein Kunstwerk ferner Zeiten heranzubringen. Und sind solcher Art nicht | eben die Maßstäbe und Forderungen, mit deren Hilfe man auch das Proömium der Theogonie zerrissen hat, ohne die methodisch notwendige Vorfrage zu stellen, ob man denn mit rechtem Maß messe? Das zweite aber ist dies: niemand wird leugnen, daß der Bestand der Theogonie seit, sagen wir, um 500 im wesentlichen fest war und das Proömium von da ab durch das ganze Altertum als Einheit gelesen worden ist. Dann kann es naturgemäß keine bloß willkürliche und zufällige Anhäufung verschiedener Prologe und Prologstücke sein, sondern es muß sich selbst in der Klitterung (wenn es denn eine wäre) noch der Plan aufdecken lassen. Ich selbst bin der Ansicht, daß ich die Kompositionsidee des Hesiod darlegen werde. Sollte ich darin irren, so würde immerhin das Prinzip erwiesen sein, nach dem jener hypothetische „Rhapsode“ aus älteren Werkstücken das große Proömium aufgebaut hätte<sup>2</sup>.

Wenn irgendwo eine Athetese erheblicheren Umfangs auf ihre Stichhaltigkeit geprüft werden soll, so muß man die Stelle der neuen Naht ganz genau untersuchen. Ergibt es sich dann, daß die Verknüpfung, wie der überlieferte Text sie bietet, schärfer oder feiner ist als nach der kritischen Operation, so ist die Athetese als falsch erwiesen. Nun steht vor dem eigentlichen Anfang der Theogonie nach der Überlieferung eine *propositio thematis* in der Form, daß die Musen aufgefordert werden, das und das zu singen V. 105 ff., und diese *propositio* klingt in die Worte aus: „Dies sagt mir und beginnt mit dem, was zuerst entstand.“ Fast echoartig hebt danach das Gedicht an: „Zuerst entstand das Chaos.“ Kann es ein fester verknüpftes Gefüge geben, und sollte man hier nicht das echte Gefüge vor Augen haben? So hat denn Otfried Müller<sup>3</sup>, der das ganze Proömium in 5 Stücke zerlegte und das erste, dritte und

<sup>2</sup> Der wichtigste Aufsatz von Robert in den *Mélanges Nicole* 461 ff., [oben S. 153], wo der innere Zusammenhang der Theogonie nachgewiesen wird, scheint nicht allgemein genug bekannt zu sein, weshalb ich hier auf ihn hinweise. In nicht wenigen Einzelheiten weiche ich freilich ab.

<sup>3</sup> Kleine deutsche Schriften I 430 ff.

fünfte verband, wohlweislich diese Ankündigung vor dem Beginn des Gedichts stehen lassen. Ellger<sup>4</sup> hingegen, dessen scharfe Schlüsse heut noch die meiste Nachfolge finden, will den ganzen | zweiten Teil des Proömiums von 36–115 athetieren, so daß dem Gedichtanfang unmittelbar vorausginge: „Die Musen hauchten mir die Kraft der Poesie ein und hießen mich die Götter besingen und sie selbst am Anfang und am Ende. Aber was rede ich davon? – Zuerst entstand das Chaos ...“ Ein Proömium, welches nicht auf den Anfang des Werkes hinführt, sondern sich so weit verirrt, daß der Verfasser ausdrücklich abbrechen und das Werk unvermittelt beginnen muß, widerspricht dem Wesen des Proömiums. Dies aber ist der Tatbestand in der Ellgerschen Konstruktion, während die Überlieferung einen so vortrefflichen Übergang bietet, wie nur je einer von dem Proömium zu dem Gedicht gemacht ward. Damit ist für jeden, der den vorher aufgestellten Grundsatz billigt, entschieden, daß die *propositio thematis* 105–115 vor dem Anfang des eigentlichen Gedichts stehen bleiben muß.

Diese *propositio* wird eingeleitet durch den Vers

χαίρετε τέκνα Διός, δότε δ' ἱμερόεσσαν ἀοιδίην.

Unmöglich kann das, wie behauptet worden ist, der Anfang eines selbständigen Proömiums sein<sup>5</sup>. Denn χαίρετε heißt, um es kurz zu sagen, „lebet wohl!“<sup>6</sup> und jedermann weiß, daß in dieser typi-

<sup>4</sup> De prooemio Theogoniae, Diss. Berlin 1873. Die Zusätze zu dem Proömium der Hesiodischen Theogonie, Wissensch. Beil. des Sophien-gymn., Berlin 1883.

<sup>5</sup> So Aly a. a. O. 28 [oben S. 57] nach dem Vorgang Anderer (Schömann, Die hesiod. Theogonie 296 f.).

<sup>6</sup> Ich ändere daran auch nichts nach den Darlegungen von Ziegler, Rhein. Mus. LXVIII, 1913, 346 ff., zumal hier auf die Begriffsfülle und -farbe nichts ankommt. Ich möchte aber gegenüber der von Ziegler vortragenen Ableitung zwei Fragen stellen: erstens, wie es kommt, daß dieses χαίρε immer am Schluß steht; zweitens, warum nie ein Dativ oder ein ἐπί dabei begegnet, während in den von Ziegler beigebrachten Beispielen, wo es sich um den Abschiedsgruß *nicht* handelt, solche Bestimmung niemals fehlt.

schen Form die Dichter der homerischen Proömien und anderer religiöser Hymnen von der angerufenen Gottheit Abschied nehmen. In der homerischen Sammlung gibt es fast kein Stück, welches von dieser Regel abweiche, so daß man die Belege sparen kann. Nur der Helioshymnus (XXXI) sei herausgegriffen, weil dort dem Abschiedsgruß noch eine ausdrückliche Angabe des Themas folgt, ebenso wie bei Hesiod: χαῖρε, ἄναξ, πρόφρων δὲ βίον θυμήρε' ὅπαζε. ἐκ σέο δ' ἀρξάμενος κλήισω μερόπων γένος ἀνδρῶν ἡμιθέων, ὧν ἔργα θεοὶ θνητοῖσιν ἔδειξαν.

Der typischen Schlußform mit χαῖρε entspricht eine typische Anfangsform, die entweder eine Aufforderung enthält: ὕμνει, ἔννεπε, ἀείσεο, ἄρχεο, oder eine Aussage: μνήσομαι, ἄρχομ' ἀείδειν, ἀείσομαι. So in den homerischen Hymnen durchaus, so auch z. B. in dem Hestiahymnus des Aristonoos<sup>7</sup>. Wir brauchen nicht lange zu suchen, um ein dem χαίρετε entsprechendes ἀρχώμεθα zu finden; gleich zweimal drängt es sich uns entgegen in V. 1 und V. 36. Da nun jene homerischen Hymnen unmöglich alle von dem einen Hesiod abhängen können, mögen auch noch so viele unter ihnen jünger sein als er, so ergibt sich, daß dem Proömium der Theogonie eine überlieferte Form ihr Gesetz diktiert. Daraus entsteht uns die Pflicht, zu prüfen, ob auch sonst die typischen Motive der Proömien in dem Prolog des Hesiod nachweisbar sind. Und zwar sei mit der zweiten Anrufung (V. 36) begonnen, darum, weil das für den Gang der Untersuchung zweckmäßiger scheint.

Dem Aufruf ἀρχώμεθα folgt eine preisende Schilderung dessen, was die Musen tun. Sie singen; davon erklingt der Palast des Zeus und der ganze Olymp. Und was singen sie? Erstens die Entstehung der beiden Göttergenerationen, zweitens den Zeus, drittens von den Menschen und den Giganten. Das ist nicht etwa eine Inhaltsangabe des später folgenden Gedichts, die uns zu Schlüssen über dessen ursprünglichen Bestand und Umfang berechtigte<sup>8</sup>. Sondern das ist eine kurz stilisierte Andeutung der Stoffe, über welche die Musen oder auch die Dichter verfügen: Theogonie, Hymnen,

<sup>7</sup> Fouilles de Delphes III 2 nr. 192. Berl. philol. Wochenschr. XXXII 1394. Anfang ὕμνήσομεν, Schluß χαῖρε.

<sup>8</sup> Ellger, Programm 5, Aly a. a. O. 27.



heroisches Epos. So ergibt sich von V. 36 bis 51 eine unantastbare Einheit. Man muß sich nur nicht daran stoßen, daß der Dichter zwar einer allgemeinen Ordnung folgt, aber doch keineswegs straff disponiert und dieselben Dinge, wenn sie sich ihm neu aufdrängen, oder wenn sie etwa zum Fortspinnen des Gedankens von neuem zweckmäßig erscheinen, mehr als einmal vorbringt: von der Wirkung des Gesanges hört man dreimal in teilweise wörtlicher Übereinstimmung (37. 40. 51), der Inhalt wird zweimal angegeben, zuerst allgemein (38), dann in genauerer Gliederung (44 ff.). Der scheinbare, teils auch wirkliche Mangel an klar geordnetem Aufbau, der im großen fühlbar ist und dort so viel Anstoß erregt, läßt sich auch in diesem kleinen Teile nicht verkennen. |

Den eben besprochenen Absatz, der den allgemeinen Preis der Musen enthält, hat der Dichter mit dem Aufruf ἀρχώμεθα durch ein relativisches Pronomen verknüpft. Das ist eine ganz gesetzmäßige Bildung, wie sie in jedem homerischen Hymnus, aber auch in zahllosen Gebeten immer wiederkehrt<sup>9</sup>. Zweierlei kann mit dem Relativum angeschlossen werden, einerseits eine allgemeine Schilderung von dem Sein der Gottheit, eine Beschreibung ihres regelmäßigen Tuns, eine Hervorhebung dauernder Wesenszüge—Μνήσομαι οὐδὲ λάθωμαι Ἀπόλλωνος ἑκάτοιο, ὃν τε θεοὶ κατὰ δῶμα Διὸς τρομέουσιν ἰόντα — Ἔστιαν ὑμνήσομεν, ἃ . . . ναὸν ἄν ἱερὸν Φοῖβον χορεύεις — andererseits ein epischer Bericht von Geburt, Epiphanie oder irgendeinem Vorgang aus dem Leben des Angerufenen — Δήμητρα . . . ἄρχομ' αἰεῖδεν αὐτὴν ἡδὲ θύγατρα . . . ἦν Ἀιδωνεύς ἦρπασε — Ἀσκληπίον ἄρχομ' αἰεῖδεν . . . τὸν ἐγένεατο διὰ Κορωνίς. Hesiod hat zunächst die Prädikation des Wesens, nicht den epischen Bericht. Und hier ist nun der homerische Artemishymnus so ähnlich bis in die Einzelheiten, daß es sich lohnt, einige Stellen zum Vergleich auszuschreiben. Hes.: καὶ Διὶ πατρὶ ὑμνεῦσαι τέρπουσι νόον — Art.: ἦ κατ' ὄρη σκιάοντα . . . ἄγρῃ τερομένη παγχρύσεια τόξα τιταίνει. Beide Male folgen noch ein oder mehrere Partizipien zur

<sup>9</sup> Vgl. Norden, *Agnostos Theos* 168 ff. Die Breslauer Dissertation von Stengel *De ratione quae inter carminum epicorum proemia et hymnicam Graecorum poesin intercedere videatur* (1908) geht auf die Frage der Gesamtkomposition und auf Hesiod kaum ein.

genaueren Ausführung, Hes.: εἰρεῦσαι (?) τὰ τ' ἑόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἑόντα, φωνῇ ὀμρεῦσαι — Art.: πέμπουσα στονόεντα βέλη. Dann hier wie dort die Wirkung auf die Umwelt, Hes.: γελαῖ δέ τε δώματα πατρός . . . ἤχει δὲ κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου — Art.: τρομέει δὲ κάρηνα ὑψηλῶν ὀρέων, ἰαχεῖ δ' ἐπὶ δάσκιος ὕλη. Bei Hesiod singen sie dann: αἱ δ' ἄμβροτον ὅσσαν ἰεῖσαι θεῶν γένος ὕμνεῦσιν. Im Artemishymnus geht die Göttin zu ihrem Bruder Μουσῶν καὶ Χαρίτων καλὸν χορὸν ἀρτυνέουσα, und von diesen nun heißt es: αἱ δ' ἄμβροσίην ὅπ' ἰεῖσαι ὕμνεῦσιν Λητῷ καλλίσφυρον. Die Ähnlichkeit ist bisweilen so stark, daß man an unmittelbare Beeinflussung und dann doch gewiß Beeinflussung des homerischen Hymnus durch Hesiod denken könnte. Aber notwendig ist das nicht im mindesten, und die allgemeine Typik konnte auch in so spezieller Durchbildung schon beiden vorausliegen. |

Bemerkenswert ist nun aber weiter, was die Musen und Chariten im Artemishymnus singen: sie preisen die Leto, ὥς τέκε παῖδας ἀθανάτων βουλῇ τε καὶ ἔργμασιν ἔξοχ' ἀρίστους. Also die Geburtsgeschichte klingt herein. Und ähnlich im Panhymnus. Auch hier wird der Gott eingeführt in den Bergen tanzend und singend mit der Nymphenschar. Und was die Nymphen singen, das ist wieder die Geburtsgeschichte des Gottes (27 ff.). Wir sahen vorher, daß in der typischen Relativverbindung entweder allgemeiner Preis oder epische Erzählung gegeben werden kann, und daß diese epische Erzählung mit Vorliebe die Geschichte von Erzeugung und Geburt umfaßt: wie der Gott den Menschen geschenkt ward. Im Hymnus auf Pan und auf Artemis sehen wir ein kunstvolleres Gefüge: da wird Geburtsgeschichte und allgemeine Schilderung verbunden, aber nicht die eine der andern einfach angereicht, wie es an sich wohl denkbar wäre, sondern die Geburtsgeschichte wird hineingenommen in die allgemeine Schilderung, indem die Musen auftreten und nun singen müssen, was in älterer Form der Dichter selbst zu berichten pflegte.

Bei Hesiod findet man der allgemeinen Prädikation gleichfalls die Geburtsgeschichte angefügt, aber nicht eingefügt wie in jenen entwickelteren Erzeugnissen, sondern erst die eine, dann die andere. Und jetzt wird deutlich, was die seltsame Wiederholung 51/2 ὕμνεῦσαι τέρπουσι Διὸς νόον ἐντὸς Ὀλύμπου Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες

κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο nach 36/7 bedeutet. Die Verse dienen als Scharnier, das es ermöglichen soll, ein neues relativisch oder quasirelativisch eingeleitetes Stück, die Geburtsgeschichte, anzufügen: τὰς ἐν Πιερίῃ Κρονίδῃ τέκε πατρὶ μιγεῖσα Μνημοσύνη. Wenn mithin die meisten Hymnen ausführlich entweder nur die Schilderung des Wesens oder den epischen Bericht bieten, und wenn sich daneben in einigen Fällen die Geburtsgeschichte kunstvoll mit der Schilderung des Wesens verflochten fand, so steht Hesiod gleichsam in der Mitte. Er gibt sowohl die Schilderung als auch die Geburtsgeschichte, aber er reiht die eine in primitiver Weise an die andre (Μουσάων . . ., ταὶ Δὺ πατρὶ ὑμνεῦσαι τέρπουσι νόον — Μοῦσαι . . ., τὰς ἐν Πιερίῃ Κρονίδῃ τέκε . . .).

Die Geburtsgeschichte selbst hat ihre genaueste Entsprechung im Hermeshymnus. τὰς ἐν Πιερίῃ Κρονίδῃ τέκε πατρὶ μιγεῖσα Μνημοσύνη — ὃν τέκε Μαῖα νύμφη εὐπλόκαμος Διὸς ἐν φιλότῃ μιγεῖσα. ἐννέα γὰρ οἱ νύκτας ἐμίσγετο μητίετα Ζεὺς νόσφιν ἅπ' | ἀθανάτων — Κρονίων νύμφῃ εὐπλοκάμῳ μισγέσκετο νυκτὸς ἀμολγῶι . . . λήθων ἀθανάτους. ἀλλ' ὅτε δὴ ῥ' ἐνιαυτὸς<sup>10</sup> ἔην, περὶ δ' ἔτραπον ὦραι μηνῶν φθινόντων . . . ἢ δ' ἔτεκ' ἐννέα κοῦρας ὁμόφρονas — ἀλλ' ὅτε δὴ μέγαλοιο Διὸς νόος ἐξετελεῖτο, τῇ δ' ἤδη δέκατος μείs οὐρανῶι ἐστήρικτο . . . καὶ τότε ἐγένεατο παῖδα πολύτροπον.

Es begreift sich ohne weiteres, daß in dem Augenblick, wo die Geburt des Gottes erzählt worden ist, das Wesen des jetzt der Welt Geschenkten sich vor den inneren Blick des Schaffenden drängt. Es gibt also zwei Stellen, an denen von diesem Gegenstand die Rede sein kann, gleich im Beginn und dann im Anschluß an die Geburtsgeschichte. Da nun kein Gedanke an strenge Disposition den Dichter beengt, so setzt er an beiden Stellen, was ihm eben einfällt. Daher nennt er z. B. im Hermeshymnus den Gott zu Anfang Διὸς καὶ Μαιάδος υἱόν, Κυλλήνης μεδέοντα καὶ Ἀρκαδίας πολυμήλου, ἄγγε-

<sup>10</sup> Gruppe, Über die hesiodische Theogonie 31, und Ellger, Programm 8, athetieren V. 58/9, weil die Nennung des vollen Jahres dem Naturgesetz widerspreche. Aber es ist kaum zweifelhaft, daß die Stelle vielmehr als wichtiger Beleg den bekannten Beispielen anzureihen ist, wo ἐνιαυτός noch nicht = ἔτος ist, sondern allgemein einen bestimmten Zeitraum bedeutet.

λον ἀθανάτων ἐριούνιον, nach der Erzählung von der Geburt πολύτροπον, αἰμυλομήτην, ληϊστῆρ', ἐλατῆρα βοῶν, ἡγήτορ' ὀνείρων, νυκτὸς ὀπωπητῆρα, πυληδόκον, δς τάχ' ἔμελλεν ἀμφανέειν κλυτὰ ἔργα μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν. Wenn sich hier die beiden Charakteristiken ergänzen, so ist in archaischer Poesie, die nur dem Augenblicke mit aller Kraft lebt, ohne das Ganze von einem Punkte aus überschauenden Blickes zu organisieren, sehr begreiflich, daß an beiden Stellen ganz Ähnliches bis zu wörtlicher Übereinstimmung gesagt werden kann. Dafür ist der Panhymnus besonders bezeichnend, dessen Dichter zu Anfang den Gott schildert als αἰγυπόδην, δικέρωτα, φιλόκροτον, ὅς τ' ἀνὰ πίση δενδρήεντ' ἄμυδις φοιτᾷ χοροήθεσι νύμφαις und gleich nach der Geburt mit fast denselben Worten τέκε δ' ἐν μεγάροισιν Ἑρμείη φίλον υἷὸν ἄφαρ τετρατωπὸν ἰδέσθαι, αἰγυπόδην, δικέρωτα, πολύκροτον, ἡδυγέλωτα. So wird es denn niemanden mehr verwundern, daß im Hesiodproömium der Geburtsgeschichte eine Schilderung des Wesens nicht nur vorangeht, sondern auch folgt, und daß sich die beiden Schilderungen, in denen natürlich vom Gesang der Musen die Rede | sein muß, vielfach berühren, ohne doch einander so nahezukommen wie im Panhymnus, und ohne einander so zu ergänzen wie im Hermeshymnus. Diese zweite Schilderung, die sich mithin gleichfalls als typisch ergibt, umfaßt die Verse 60–67<sup>11</sup>. Sie sind formal unentbehrlich. Denn die seltsame Ordnung der Satzteile in 60–62, wo die Ortsbestimmung τυτθὸν ἀπ' ἀκροτάτης κορυφῆς νιφόμεντος Ὀλύμπου von dem Verbum getrennt und an das Ende gestellt ist, erklärt sich nur so, daß auf den Anschluß des folgenden

<sup>11</sup> 65 und 67 vertragen sich für unser Empfinden sehr schlecht. Trotzdem würde ich auf 67 ungern verzichten, weil 68 an ihn besser anschließt als an 66, und ich möchte glauben, daß um des scharfen Anpassens willen der V. 67 vom Dichter als notwendig empfunden wurde. Meist werden 63–67 mit Wolf athetiert; vgl. Ellger, Programm 8. Man streitet, ob ἐνθα sich auf Pierien oder auf den Olymp beziehe. Als ob das ein Unterschied wäre. Geboren sind sie in Pierien nahe dem Gipfel des Olymps. Dort nämlich in Pierien oder auf dem Olymp (nur — streng genommen — nicht auf der Spitze) haben sie ihre Wohnung und ihre Gefährtinnen. πρὸς Ὀλυμπον, d. h. in den Kreis der Götter, ziehen sie erst dann ein.

ἐνθα gerechnet war<sup>12</sup>. Und wenn, um den Inhalt zu berühren, die Rede erst auf den Wohnsitz, dann auf die Gefährten der Musenschar kommt, so bieten sich hierfür Entsprechungen genug: für den Wohnsitz die Hymnen auf Apollon 141 ff., Hestia (XXIX) 9, Pan (XIX) 6 ff., für die Gefährten Pan 19: σὺν δέ σφιν τότε νύμφαι ὄρεστιάδες . . . μέλπονται.

Nachdem die Geburt des Hermes berichtet und eine kurze Charakteristik angeschlossen worden ist, die ihn besonders nach der Seite seiner List und Diebesgewandtheit schildert, wird dann erzählt, was er weiter tat (20): ὃς καὶ ἐπεὶ δὴ μητρὸς ἀπ' ἀθανάτων θόρε γυίων οὐκέτι δηρὸν ἔκειτο μένων ἱερῶι ἐνὶ λίκνῳι· ἀλλ' ὄγ' ἀναΐξας ζήτει βόας Ἀπόλλωνος. Er findet die Schildkröte und macht sich ein Instrument aus ihrer Schale. θεὸς δ' ὑπὸ καλὸν ἄειδεν . . . ἀμφὶ Δία Κρονίδην καὶ Μαιάδα καλλιπέδιλον, wo denn der Dichter noch einmal anklingen läßt, was er zu Anfang erzählt hat: wie die Eltern des Gottes sich zusammenfanden. Bei Hesiod ist es ganz ähnlich, bis in die Einzelform hinein; so gleich am Anfang αἱ τότε ἴσαν πρὸς Ὀλυμπον<sup>13</sup> ἀγαλ | λόμεναι ὅπῃ καλῇι, und auch sie besingen ihren Vater. Nur der Einzug der neugeborenen Göttinnen in den Olymp kann im Hermes hymnus keine genaue Parallele haben, weil durch den Zwang der Fabel Hermes erst später emporsteigt. Aber gerade dieses Motiv, die Einführung in den Götterhimmel, haben die Hymnen gar nicht selten, und es schließt sich dann ganz naturgemäß der Geburtsgeschichte an. Im Panhymnus (XIX) trägt Hermes den Neugeborenen in den Kreis der Unsterblichen, die freuen sich alle, und davon bekommt das Kind den Namen: Πᾶνα δέ μιν

<sup>12</sup> Vgl. Schömann, Die hesiod. Theogonie 304.

<sup>13</sup> Man hat daran Anstoß genommen, daß dieser Zug zum Olymp dem Aufenthalt auf dem Olymp, wie er in 37 ff. vorausgesetzt wird, widerspreche. Das ist implicite schon widerlegt, und nur der Deutlichkeit halber weise ich noch einmal darauf hin, daß am Anfang die allgemeine Schilderung steht, die die Musen auf dem Olymp singen läßt, nachher ebenso typisch die Geburtsgeschichte und der Einzug auf den Olymp. — τότε in V. 68 nimmt den Faden der Erzählung wieder auf und weist auf die Zeit nach der Geburt (*ubi primum natae erant* Wolf a. h. l.). Das ist notwendig, weil die im Präsens gehaltene Schilderung 63–67 dazwischengetreten ist.



καλέεσκον ὅτι φρένα πᾶσιν ἔτερψε. Und im kleinen Aphroditehymnus (VI) vernimmt man, wie die Göttin aus dem Schaum geboren wird, wie die Horen sie empfangen und schmücken und sie schließlich in den Chor der Götter und den Palast ihres Vaters geleiten. So ist denn auch dieser Teil des hesiodischen Proömiums typisch, und daß die Musen abermals singen, entspricht ihrer Natur und darf niemanden befremden. Man frage sich doch, ob der Dichter sie etwa stumm in den Olymp einziehen lassen konnte.

„Dies also sangen die Musen<sup>14</sup>, die neun Töchter des Zeus“, | und darauf werden ihre Namen genannt. Für die Namensnennung an dieser Stelle ließe sich der Panhymnus nur von fern vergleichen, und man wird vielleicht zugeben müssen, daß hier ein individueller Zug vorliegt, ganz im Geiste des alles benennenden Hesiod. Wie man denn längst darauf aufmerksam gemacht hat, daß die Namen dort fehlen, wo man sie im Gedicht erwarten müßte (915 ff.), eben weil sie im Proömium schon genannt waren.

An die Aufzählung schließt sich eng verbunden ein Preis der göttlichen Kräfte, die in den Musen walten, der ἀρεταί und τιμαί. Kalliope wird durch den füllenden Versschluß ἥ δὲ προφερεστάτη

<sup>14</sup> ταῦτ' ἄρα Μοῦσαι ἄειδον scheint nicht scharf anzupassen, nachdem das letzte, was vorhergeht, gar nicht klar als Inhalt des Musensanges bezeichnet war. Aber die angeführten Worte in ihrem Bezug auf das vorhergehende ὑμνεύσαις (70) machen eben die dazwischenstehenden Sätze deutlich als das, was sie sein sollen. (Richtig hierin Ellger, Programm 11, dem ich freilich sonst nicht folge.) Dies befremdet; aber doch nur, wenn man den aus homerischer Technik gewonnenen Maßstab an Hesiod legt. Ganz ähnlich unhomerisch ist das ὡς ἔφατο nach indirekter Rede Erga 69. Ich nehme bei dieser Gelegenheit ausdrücklich die in den Philol. Unters XIX 42 f. ausgesprochene Athetese von Erga 60–69 zurück und glaube sagen zu dürfen, daß wieder nur unsere willkürlichen, an homerischer Technik erwachsenen Forderungen schuld sind, wenn wir es nicht ertragen, daß Befehl (60–68) und Ausführung (69–82) ungenau zusammenstimmen. Freilich würde Homer das anders machen. Die Inkonzinnität bei Hesiod könnte sogar als Fortschrittssymptom gelten. [Vgl. Aly, Rhein. Mus. LXVIII, 1913, 552 (= unten S. 327), mit dem ich hier zusammentreffe, so sehr wir sonst in der Gesamtauffassung und den Einzelheiten auseinandergehen. Korrekturzusatz.]

ἐστὶν ἀπασέων herausgehoben und an sie ist alles Folgende angeschlossen mit dem verbindenden Vers<sup>15</sup>: ἥ γὰρ καὶ βασιλεῦσιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ. Der „König“, den die Göttinnen bei der Geburt gnädig anschauen, der besitzt die Macht der Sprache und wirkt dadurch beim Streit auf dem Markt. Das ist die Gabe der Musen. Denn wenn auch die Sänger von Apoll und den Musen stammen und die „Könige“ (nicht von ihnen, sondern) von Zeus, so verleihen doch die Musen (allen, also auch den von Zeus stammenden „Königen“) die Macht der Rede. (Und so mächtig sind die Musen:) Wenn einer in Kummer ist, dann tröstet ihn der Sänger<sup>16</sup>. — Daß nun ein solcher Teil, der von den Kräften (ἀρε | ταί) der Gottheit redet, gleichfalls typisch ist, kann leicht gezeigt werden. Im Hermeshymnus ist er recht ausgedehnt und steht am Ende (525 ff.) des Ganzen wie bei Hesiod. Nur ist eine Weiterbildung darin eingetreten, daß nicht der Dichter, sondern Apoll Hermes, dem neuen Gotte, den Umkreis seines künftigen Wirkens bezeichnet. Das Ursprüngliche haben wohl die kurzen Hymnen auf die Dioskuren

<sup>15</sup> Das nennt man besser Bindeglied oder Gelenk oder Scharnier als gerade ‚Flickvers‘.

<sup>16</sup> Die Struktur der Verse 93–100 glaube ich zu verstehen, sowenig dem Dichter eine völlig klare Konstruktion der komplizierten Gedankenreihe gelungen ist. Vier Gedanken sind es, die man sich schematisch so vergegenwärtigen kann:

1 a. Die Könige stammen von Zeus.

1 b. Wenn sie von den Musen begnadet werden, sind sie beredt.

2 a. Die Dichter stammen von Apoll und den Musen.

2 b. Sie sind von den Musen begnadet und haben die Gabe des Gesanges.

In der Übereinstimmung von 1 b und 2 b liegt das Verbindende der Gedankengruppen, die Zusammengehörigkeit von ‚König‘ und ‚Sänger‘, die zwar verschiedenen Ursprung haben, denen aber die Musen ähnliche Gaben verleihen. Hesiod bringt die Reihenfolge 1 b, 2 a, 1 a, 2 b. Der Gedanke an die Dichter drängt sich ihm vor; man begreift, daß er da mit seinem Gefühl am stärksten beteiligt ist. μετὰ τροπὰ ἔργα τελεῦσι 89 (1 b) ~ παρέτραιε 103 (2 b). Die Athetese von 94–97 erledigt sich von selbst, wenn man das Gefüge verstanden hat. Der ‚homerische Hymnus XXV‘ stammt offensichtlich aus Hesiod.

(XXXIII) und auf Hestia (XXIX) bewahrt, von denen der erste Anrufung, appositionelle Prädikation, Geburtsgeschichte, alles ganz kurz, dann etwas ausführlicher die Wirksamkeit gibt, während der zweite γένεας καὶ τιμὴν unmittelbar der Anrufung hinzufügt. Schließlich ist ganz allein von diesem Motiv der Hekatehymnus unserer Theogonie (411 ff.) erfüllt, der freilich notgedrungen in wichtigen Punkten vom homerischen Typus abweicht. Und wesentlich ist es, zuletzt auf die Stelle der Theogonie zu verweisen, wo die Entmannung des Uranos und die Entstehung der Aphrodite erzählt wird. Das ist kein Hymnus, sondern ein epischer Bericht. Aber er ist gewiß nicht ohne Beziehung zur Hymnentradition, und er vereinigt Geburtsgeschichte (188–195), Namen (195–200)<sup>17</sup>, Zug

<sup>17</sup> Die Athetese von 199 f. ist so allgemein angenommen und bis in die neusten Ausgaben von Rzach und Aly fortgepflanzt, daß man sie, wie es scheint, ausdrücklich als unbegründet zurückweisen muß. Gründe, auf die sie sich stützen könnte, gibt es in Wahrheit nicht. Denn daß der Moment, wo Aphrodite aus dem Meere emporsteigt (ἐκ δ' ἔβη 194) als ihre Geburt bezeichnet wird (199), ist uns wohl auch heut noch geläufig. Und die falsche Etymologie von φιλομυειδής wird man wahrhaftig dem Dichter zutrauen, der den Namen Aphrodite von ἀφρός und den Namen Pandora daraus ableitet, ὅτι πάντες Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες δῶρον ἔδωκον. Positiv aber muß man darauf hinweisen, daß sich aus der Geburtsgeschichte folgende Stichworte herausheben lassen: μήδεα, ἀφρός, Κύθηρα, Κύπρος, und daß eben diese Stichworte in den vier Beinamen der Göttin wiederkehren, wenn man der Überlieferung folgt. Wie sollte auch die Annäherung an Kythera ausdrücklich einen Beinamen ergeben, die Landung bei Kypros keinen? — Des Dichters Vorliebe für Etymologien und seine archaische Weise des Ausdrucks wird auch bei der nicht minder allgemein angenommenen Athetese von 144/5 vergessen. Zuerst werden die Kyklopen beschrieben: „sie waren in allem den Göttern ähnlich, bis auf das eine Auge, welches sie auf der Stirn trugen“. Dann kommt die Etymologie: „Kyklopen hießen sie, weil sie ein rundes Auge auf der Stirn trugen“. So undiszipliniert, wiederholungsreich, ganz dem Eindruck der jeweiligen Vorstellung hingegeben sprechen wir nicht, und so hätte schon das fünfte Jahrhundert nicht gesprochen. Aber so sprach Hesiod. Auch V. 141 ist echt und weist auf eine Hauptangelegenheit des ganzen Gedichts; vgl. 504 ff. und Robert, *Mélanges Nicole* 472 ff. [oben S. 162 ff.].

in den Olymp (201–202) und Wirk | samkeit (τιμή, 203–206), also mit einer unerheblichen Änderung in der Abfolge dieselben Motive, die das Proömium bietet<sup>18</sup>.

Und nun sind wir wieder zu dem Abschiedsgruß χαίρετε gelangt, von dem die Untersuchung ausging. Das Stück 36–115 hat sich als ein Hymnus erwiesen, der alle typischen Teile eines solchen in der typischen Reihenfolge enthält: Aufruf, relativische Prädikation des Wesens, Geburtsgeschichte, abermals Wesensschilderung, Einzug in den Olymp, Namen und Wirksamkeit, Abschied. Also einen regelrechten und vollständigen Hymnus an die Musen hat der Dichter seiner Theogonie vorangestellt, wie die im homerischen Hymnenbuch überlieferten Proömien zum Teil als Einleitung epischer Vorträge dienten. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß kein einziges dieser Proömien *alle* Teile, die sich bei Hesiod finden, auch wirklich enthält. Es genügt, daß in innerlich begründeter und deshalb regelmäßiger Abfolge doch die Mehrzahl der Teile bald in dieser bald in jener Auswahl begegnet. Hesiod benutzt entweder ein vollständigeres Schema, oder er ergänzt die verschiedenen möglichen Schemata zu einem einheitlichen Ganzen. Freilich wäre sein Proömium nicht für jeden Vortrag passend wie jene andern. Sondern deutlich erkennt man, wie er die überlieferte Typik, an die er sich ganz genau hält, doch von innen her individualisiert hat, so daß aus einem beliebigen Hymnus das Proömium der Theogonie wird. Besonders zeigt sich dies in den Gesängen der Musen. Gleich zu Anfang ist ihr Gesang selbst eine Art Theogonie (45 ff.): sie singen das Göttergeschlecht, das von Gaia und Uranos stammt, und die jüngere Göttergeneration; daran schließt sich die Macht des Zeus, also ein Hauptthema, welches nachher das ganze Gedicht durchklingt. Und dasselbe wird noch einmal deutlicher als der Inhalt des Liedes bezeichnet, mit dem sie in den Olymp einziehn (71 ff.): wie Zeus im Himmel herrscht und Blitz und Donner besitzt, nachdem er den Kronos besiegt und den unsterblichen Göttern ihre Herrschaftsgebiete verteilt hat. Das weist auf wesentliche Absichten der

<sup>18</sup> Man darf nicht unerwähnt lassen, daß das Thema γένος καὶ τιμαὶ sich nicht immer scharf von dem sondert, was vorher als ‚Prädikation des Wesens‘ bezeichnet wurde.

Theogonie. Den Kronos bezwingt er 490 ff., den Blitz empfängt er von den Kyklopen 504 ff., die τῦραι verteilt | er 885. Individuell scheint dann ferner gestaltet, was von den Wirkungen der Musen auf Könige und Sänger gesagt ist. Da wird ein Motiv angeschlagen, wie es die Erga reicher und voller aufnehmen. Und ganz individuell ist naturgemäß die Überleitung zum eigentlichen Gedicht (105 ff.)<sup>19</sup>.

Darf mithin als erwiesen betrachtet werden, daß das Proömium von 36 bis zum Schluß eine Einheit ist und unmittelbar vor unsere Theogonie und zu ihr paßt, so bleibt das schwierige Urteil über den ersten Teil (1–35) noch übrig. Die Musenreihe, in der Hesiod seinen Namen nennt, — echter, sollte man meinen, und besser bezeugt kann überhaupt kein Teil sein<sup>20</sup>. Also müssen wir zu begreifen suchen, wie denn der Dichter dem geschlossenen Schema des Proömiums noch irgend etwas hat voransetzen mögen. Ich glaube, daß die

<sup>19</sup> In diesem Abschnitte sind die Verse 111 und 115 durchaus unentbehrlich. 111 führt wie der identische V. 46 die Götter der jüngeren Generation ein, die mit Bewußtsein als θεοί von den älteren ἀθάνατοι geschieden werden. 115 gibt den Ton, zu dem 116 als Echo erklingt. — Hingegen gelingt es mir nicht 105–107 und 108–110 nebeneinander zu verstehen, so daß ich 108–110 ausscheiden und mit der Anknüpfung von 111 an 107 das ἐκ τῶν verständlich machen möchte. (So auch Ellger, Programm 18.) Die beiden Dreizeiler sind seltsam ähnlich. Aber ich wäre zufrieden, wenn jemand ohne die Athetese auszukommen lehrte.

<sup>20</sup> Wenn man auf dem Standpunkt von Aly steht, daß Hesiod nur der Überarbeiter, nicht der Verfasser der Theogonie sei, so könnte man freilich sagen, der Verfasser habe mit 36 angefangen und Hesiod habe dann die Verse 1–35 davorgestellt. Aber abgesehen davon, daß dies ganz unbewiesen und unbeweisbar ist, soll erst einmal gezeigt werden, wo jemals ein Proömium mit der Selbstanrede τὴνῃ begonnen hätte. — Es ist bestützend, wie die Kritiker sich ein Bild von Hesiod machen und dann auf Grund dieses Bildes bestimmen, welche Teile man ihrem Hesiod zu belassen habe. Für den einen hat er den Orakelstil des Ergaproömiums und des Hekatehymnus; was diesen Stil nicht zeigt, ist unhesiodisch. Für den andern wiederum ist er der Vertreter ‚trockener und bedächtiger Helotenpoesie‘; was also in gehobenerem Stil gehalten ist, muß ihm abgesprochen werden. Man sieht, wie diese Urteile sich gegenseitig aufheben und erkennt die petitio principii. Vgl. Hermes XLVIII, 1913, 560 A. 1 [oben S. 225, 5].



Frage, so gestellt, schon die Antwort in sich trägt. Mit V. 36 beginnt ein in überlieferter, typischer Anordnung gehaltener Musenhymnus. Der Dichter aber wollte ein ganz individuelles Bekenntnis zu seinem Dichterberuf vor den Zuhörern aussprechen. Das konnte oder mochte er nicht einfügen in jenes traditionell gefestigte Proömienschema: so hat er es als abgesonderten Teil gestaltet und voraufgehen lassen. Denn eine andere Deutung des überlieferten Tatbestandes erscheint, wenn man bisher gefolgt ist, unmöglich, und es fruchtet auch nichts, darüber nachzusinnen, ob etwa für jenen Bericht innerhalb der geschlossenen Hymnenform irgendein Platz zu finden gewesen wäre.

Wenn sich aber der Dichter einmal entschloß, dem typisch aufgebauten Hymnus noch etwas vorauszuschicken, so konnte er wieder nicht anders anfangen, als man eben anzufangen gewohnt war, d. h. mit dem Aufruf Μουσάων Ἑλικωνιάδων ἀρχόμεθ' αἰεῖν. An die helikonischen Musen wendet er sich; denn von denen fühlt er sich berufen, während nachher in dem viel stärker traditionellen Musenhymnus die Göttinnen auch ihre typische und allgemein verbreitete Benennung als die „olympischen“ empfangen<sup>21</sup>. Dann wird mit der nun satzsaft bekannten „relativischen Prädikation“ wie so oft der Wohnsitz genannt<sup>22</sup> und zuerst gesagt, was sie an ihrem Orte tun. Ihr Dasein wird beschrieben (αἱ ... ἔχουσιν ... καὶ ... ὀρχεῦνται ...). Dann jedoch springt es plötzlich in Erzählung um, nicht ungewöhnlich in dieser Schicht der Poesie, der das Erzählen viel leichter als das Schildern von der Hand geht<sup>23</sup>. Hier wird der Strom

<sup>21</sup> Wenn V. 25 echt ist (und die Unechtheit kann kein Mensch beweisen), so hat er schon im ersten Teil des Proömiums seine Musen auch olympische genannt. Andererseits heißt im zweiten Teil, wo also nur von den olympischen die Rede ist, ihre Mutter Mnemosyne γουνοῖσιν Ἑλευθῆρος μεδέουσα. Das weist nach Böotien. — Wie ich glauben möchte, hat man das Gewicht des scheinbaren Gegensatzes von helikonischen und olympischen Musen stark übertrieben.

<sup>22</sup> Ἑλικωνιάδων ... αἱ θ' Ἑλικῶνος .... Dies ist eben so zu erklären, daß sowohl der Beiname wie die Angabe des Wohnortes etwas Typisches ist. Vgl. Norden, Agnostos Theos 168.

<sup>23</sup> Schömann, Die hesiod. Theog. 299 f., verwies auf den Anfang des homerischen Apollonhymnus. Im Aphroditehymnus steht zuerst ἦ ....

der Rede wohl vor allem dadurch in die Vergangenheit abgelenkt, weil sich dem Sinn schon jetzt das geschichtliche Erlebnis aufzudrängen beginnt, das nach kurzer Zeit berichtet werden soll (22 ff.). Zwischen 4 und 5 ist in der Tat eine Fuge<sup>24</sup>. Aber man verbreitet sie zum klaffenden Riß, wenn | man an die allgemeine Schilderung 1–4 sofort die Erzählung von dem Besuch der Musen ansetzt (22 ff.). Und man muß vielmehr erkennen, daß dieses Zwischenstück 5–21 die Verbindung herzustellen bestimmt ist. Mit dem, was vorausgeht, teilt es den Inhalt: Tanz und Gesang der Musen auf dem Helikon; mit dem, was folgt, teilt es die Form der Erzählung. Und der Parallelismus zu einem späteren Teile des Hymnus bestätigt vollends, daß hier zu Anfang die Ordnung im wesentlichen unbeschädigt ist. Wie nämlich hier die Musen auf dem Helikon geschildert werden, so später (62 ff.) auf dem Olymp. Hier wie dort haben sie auf dem Berg ihre Behausung (2 Ἑλικῶνος ἔχουσιν ὄρος ~ 63 ἐνθα σφιν . . . δῶματα καλά), hier wie dort tanzen und singen sie (4 ὀρχεῦνται ~ 66 μέλπονται). Nun sahen wir schon, wie der Dichter sie an der zweiten Stelle nach fester, typischer Weise in Bewegung setzt und „zum Olymp“, d. h. auf die Spitze, in den Götterkreis ziehen läßt, wobei sie wieder singen und tanzen, so daß die Erde von dem Klang ihrer Stimme ertönt und anmutiger Schall unter ihren Füßen vernehmbar wird (ἐρατὸς δὲ ποδῶν ὑπο δοῦπος ὄρωρεν). Ganz ähnlich ziehen sie an der ersten Stelle auf den „Gipfel des Helikon“; wieder schlingen sie den Reigen, wieder wird der Tanzschritt ihrer Füße vernehmbar (ἐπερρώσαντο δὲ ποσσίν). Und dann darf naturgemäß ebensowenig wie dort der Gesang fehlen<sup>25</sup>. Dort singen sie von Zeus, hier von Zeus und den andern unsterblichen Göttern<sup>26</sup>. Jetzt aber biegt es hier zu der Musenweihe

ὄρσε καὶ τ' ἐδαμάσσατο . . . Dann springt es in das Präsens δύναται über (7), nachdem freilich schon der Relativsatz das Präsens gebracht hatte.

<sup>24</sup> Unecht ist hier gar nichts. Wollte jemand vor V. 5 eine Lücke ansetzen, so würde er kaum angeben können, wie sie etwa zu füllen sei. Und der Sprung vom Präsens zum Aorist bliebe auf alle Fälle.

<sup>25</sup> Ellgers Athetese von 11–21 hat bei Maaß Aratea (Philol. Unters. XII) 273 Nachfolge gefunden.

<sup>26</sup> Die von Peppmüller ausgesprochene Athetese des Verses 17 scheint mir richtig. Dione steht offenbar als Mutter Aphrodites hier. Bei Hesiod ist

um (22): αἶ νύ ποθ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν αἰοιδήν. Das ist ein harter und unvermittelter Abschluß. Aber wir sind eben an dem Punkt, wo der Dichter durchaus mit der Tradition bricht und ein völlig neues Erleben verkündet. Nun ist Hesiod alles andere als ein Meister der eleganten und klaren Form. So wird es niemanden, der ihn wirklich kennt, verwundern dürfen, daß gerade hier, wo Altes und Neues zusammentrifft, eine merkbare und gar nicht geglättete Fuge entsteht. Und wie der Anfang dieses Bekenntnistoteles rauh und ungefüge ist, ebenso bricht der Schluß kurz und | hart ab mit dem berühmten ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα περὶ δρυῖν ἢ περὶ πέτρων;<sup>27</sup>

Damit scheint mir folgender Tatbestand ins klare gerückt: dem an konventionelle Proömienform gewohnten Dichter lag daran, seine Musenweihe zu verkünden. Einfügen konnte oder mochte er sie nicht in das Schema, und darum stellte er sie voran. Aber anheben konnte er nun doch wieder nur in der typischen Proömienweise, um dann durch eine typische Gedankenbewegung zu jenem untypischen und höchst individuellen Gegenstand den Weg zu finden. Auf solche Art also erklärt sich die Doppelung der Eingänge und die zwiefache Wiederkehr mancher Motive, die jeweils auf den Eingang folgen. Doch soll natürlich nicht der Wahn erweckt werden, als könnten wir ahnen, in welcher Weise und Reihenfolge sich diese Ordnung im Geiste des Dichters vollzog. Und durchaus sind wir in der Lage, auch von dem wirklichen Anfang ausgehend das Gefüge des Ganzen zu begreifen: Der Dichter beginnt sein Werk mit dem Aufruf, dem dann in typischer Verknüpfung und Abfolge die uns sattsam bekannten Teile sich anschließen. Die Musen tanzen auf dem Helikon. Sie sangen ihr Lied. Sie kamen zu Hesiodos und lehrten ihn ihre Kunst. Als aber der Dichter so weit gekommen

aber Aphrodite mutterlos und Dione heißt vielmehr eine der Quellnymphen (353). Auch Hebe paßt so wenig in die Abfolge, daß Schömann S. 40 Φοίβην schreiben wollte.

<sup>27</sup> Eine Einzelheit: Man liest in V. 31 allgemein gegen die beste Überlieferung δρέψασαι, läßt also die Musen den Stab abbrechen und dem Dichter reichen. Ich glaube, daß man verstehen muß καὶ μοι σκῆπτρον ἔδωκ' . . . δρέψασθαι, sie gaben mir den Stab abzupflücken, hießen mich ihn abbrechen, wiesen mir ihn, damit ich ihn abbrähe.

war, da hatte er sich völlig von der üblichen Bahn entfernt, und es gab keinen Ausweg, um wieder in sie einzulenken. So hat er denn diesen Versuch gar nicht gemacht, sondern er hat ein zweites Mal ganz von vorn begonnen. Und die Berechtigung dazu hat er sich geschaffen, indem er seinen Musen diesen Befehl in den Mund gab: „sie selbst zuerst und zuletzt immerdar zu besingen“.

Zwispältig und vielspältig ist vieles, was Hesiod gedichtet hat, und das Proömium der Theogonie mehr als anderes. Hier wie sonst allerorten bei ihm ureigenstes geistiges Erleben und überlieferte, ja abgebrauchte Form im großen wie im kleinen; neuer Wein in alte Schläuche gefüllt.

## DAS PROÖMIUM DER HESIODISCHEN THEOGONIE

Von KURT VON FRITZ

Daß nicht alles, was in den Handschriften der Theogonie als zu diesem Gedichte gehörig überliefert ist, von dem ursprünglichen Autor stammt, unterliegt keinem Zweifel. Daß die mannigfachen Versuche, das Ursprüngliche von späteren Zusätzen zu scheiden, zu sehr weit voneinander abweichenden Resultaten geführt haben, war wohl unvermeidlich. Aber es ist vielleicht doch zweifelhaft, ob nach einer so weitverzweigten und umfangreichen Diskussion, wie sie in den letzten hundert Jahren stattgefunden hat, die Resultate immer noch so weit auseinandergehen würden, wie dies tatsächlich der Fall ist, wenn zwei, wie mir scheint, fundamentale, methodische Prinzipien beachtet worden wären. Das erste dieser Prinzipien besagt, daß die Interpretation vor jeder Interpolations-, Umstellungs- oder Schichten- und Entwicklungstheorie den Vorrang hat. Für die Interpolation bedeutet dies, daß auch die Interpolation, sofern es sich nicht um eine mechanische Zufallsinterpolation, d. h. eine durch Schreiberirrtum vom Rande in den Text geratene Anmerkung handelt, interpretiert und nach ihrem Zweck in dem Zusammenhang, in dem sie steht, erklärt werden muß. Erst nachdem dies geschehen ist, kann überhaupt die Frage diskutiert werden, ob es sich um eine Interpolation handelt oder nicht. Die leider weitverbreitete Methode, das, was der Bearbeiter nicht versteht, einem törichtem Interpolator zuzuschreiben und weitere Hypothesen daran anzuknüpfen, setzt eine Prämie auf das Mißverstehen, da man um so schönere Interpolationstheorien aufstellen kann, je weniger man seinen Autor verstanden hat. Das zweite Prinzip besagt, daß eine schwierige Stelle nicht nur aus ihrer unmittelbaren Umgebung heraus, sondern vor allem auch aus dem weiteren Zusammenhang, in dem sie steht, verstanden werden muß, und daß wiederum diese Er-



klärung aus dem weiteren Zusammenhang *innerhalb* des vorliegenden Werkes vor der Erklärung aus von außen her herangezogenen Informationen den Vorrang hat.

Vielleicht ist es zweckmäßig, diese beiden Prinzipien an den ersten Versen der eigentlichen Theogonie kurz zu erklären. |

Die ersten fünf Verse lauten in den Handschriften wie folgt:

- 116 Ἡ τοι μὲν πρότιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα  
 117 Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ  
 118 ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου,  
 119 Τάρταρά τ' ἡερόεντα μυχῶ χθονὸς εὐρυοδείης,  
 120 ἧδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, κτλ.

Doch werden Vers 118 und 119 sowohl von Platon wie von Aristoteles beim Zitieren des Anfangs der Theogonie im engeren Sinne weggelassen, und zwar in einer solchen Weise, daß es bei Platon fast sicher, bei Aristoteles zum mindesten sehr wahrscheinlich ist, daß sie in der ihnen vorliegenden Fassung des Gedichtes nicht gestanden haben. Die beiden Verse sind aber auch sonst anstößig, der Vers 118 deshalb, weil die Erde der feste Sitz doch nicht nur der olympischen Götter ist, sondern auch der Berge, Binnenmeere und Flüsse, der Menschen, Tiere und Pflanzen und, vor den olympischen Göttern, auch der Titanen; ferner auch deshalb, weil kurz darauf in Vers 128 der Himmel als fester Sitz der Götter bezeichnet zu werden scheint; der Vers 119 aber deshalb, weil der Tartaros hier als neutrum pluralis erscheint, sonst in der Theogonie dagegen als masculinum singularis, und weil der Tartaros in der Form, in der er hier erscheint, nicht ebenbürtig neben der Erde steht. Auch wurde der Vers 119 schon früh im Altertum von Zenon (vgl. schol. Apoll. Rh. 1, 498) athetiert. Trotzdem genügt es nicht, die Verse als Interpolation zu streichen, ohne zu fragen, warum sie hier stehen und ob jeder für sich interpoliert ist oder beide zusammen. Sucht man aber nach einem Grund für den in Vers 118 gegebenen seltsamen Zusatz zu dem ohne diesen Zusatz soviel eindrucksvolleren und „richtigeren“ Vers 117, so kann er nur darin liegen, daß sich jemand an dem πάντων stieß, d. h. also die Vorstellung ernst nahm, daß es ein wichtiges und bevölkertes unterirdisches Reich gebe, für das die Erde nicht ἕδος ἀσφαλὲς war. Damit erweisen sich

die beiden Verse 118 und 119 als zusammengehörig, womit freilich noch nicht bewiesen ist, daß sie von der Tartarusbeschreibung v. 720 ff. abhängen, zumal da die letztere einen Tartarus beschreibt, der von der Erde durch eine Kluft getrennt ist, die zu durchfliegen ein Amboß neun Tage braucht, während der Tartaros oder die Tartara von V. 119, ebenso wie der Hades und Erebos der Ilias,  $\mu\upsilon\chi\tilde{\omega}\chi\theta\nu\acute{o}\varsigma$  sind.

Das zweite der genannten Prinzipien mag an dem folgenden Vers über den Eros erläutert werden. Im Jahr 1926 haben O. Kern<sup>1</sup> und F. Jacoby<sup>2</sup>, wie es | scheint unabhängig voneinander, erklärt, der Eros dieses Verses habe in der Theogonie überhaupt keine Funktion und verdanke seine Erwähnung an dieser hervorragenden Stelle nur der Verehrung, die Hesiod für einen von Pausanias erwähnten Steinfetisch in Thespiiai, der für Eros galt, gehabt habe. Kern scheint nicht einmal bemerkt zu haben, daß die nach seinen eigenen Worten „hymnenartige“ Lobpreisung der Schönheit des Gottes in dem in den Hs. überlieferten Vers 120 und in V. 121/22 im Widerspruch steht mit der etwas später von Kern selbst hervorgehobenen Tatsache, daß der Steinfetisch in Thespiiai wohl kaum von strahlender Schönheit war, während Jacoby wenigstens diesen Widerspruch vermeidet, indem er 121/22 für interpoliert erklärt und für den V. 120 der Hss. eine bei Aristoteles zu findende Variante einsetzt, die lautet:  $\delta\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\sigma\sigma\iota\ \mu\epsilon\tau\alpha\pi\rho\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\ \acute{\alpha}\theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\iota\sigma\iota$ . Aber auch Jacoby erklärt<sup>3</sup>, eine besondere Aufgabe des Eros sei in der Theogonie nirgends auch nur angedeutet und nichts gebe uns das Recht, sie zwischen den Zeilen zu lesen. Und doch steht schon fünf Zeilen nach dem Erosvers der zwar von einigen Herausgebern athetierte, von Jacoby aber in seiner Ausgabe<sup>4</sup> als echt hesiodisch beibehaltene Vers  $\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\ (\eta\ \nu\acute{\upsilon}\xi)\ \kappa\upsilon\sigma\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\ \text{Ἐρέβει φιλότῃτιμιγεῖσα}$  und findet sich etwas weiter der schlechterdings nicht athetierbare Vers 177 (von Uranos und Gaia):  $\imath\mu\acute{\epsilon}\iota\rho\omega\nu\ \phi\iota\lambda\acute{o}\tau\eta\tau\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\sigma\chi\epsilon\tau\omicron\ \kappa\alpha\iota$

<sup>1</sup> Otto Kern, Die Religion der Griechen, vol. I (Berlin 1926) p. 251.

<sup>2</sup> Hermes 61 (1926) p. 166 [= Kleine philologische Schriften I, Berlin 1961, 227].

<sup>3</sup> a. a. O.

<sup>4</sup> Hesiodi Carmina rec. F. Jacoby, Pars I: Theogonia, Berlin 1930.

ὅ' ἐτανύσθη / πάντα, von späteren Versen ähnlichen Inhalts zu schweigen. Heißt es da nicht den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen, wenn, bloß weil der Name Eros an diesen Stellen nicht vorkommt, behauptet wird, man müsse seine Funktion zwischen den Zeilen lesen? Und was soll man dazu sagen, wenn Jacoby die Bedeutungslosigkeit des Eros ferner damit begründet, daß er in der Theogonie keine Nachkommenschaft hat, als ob es die Aufgabe des Eros sei, selber Nachkommenschaft zu haben, und nicht vielmehr, Götter und Menschen dazu zu bringen, sich zur Erzeugung von Nachkommenschaft zu paaren? Wilamowitz hat das gesehen, wenn er im „Glauben der Hellenen“<sup>5</sup> schreibt: „Wir erkennen zwar, daß er den Eros gleich neben Gaia einführt, weil er ein Hauptgott seiner Stadt Thespiiai war; darum ist es doch ein tiefsinniger Gedanke, daß vor der Erde nur das Chaos, der leere Raum, da ist, die Erde aber erst gebären kann, als der Zeugungstrieb in Eros hervortrat.“ Aber damit wird die Beziehung auf den Steinfetisch in Thespiiai völlig überflüssig, wie denn überhaupt die von | den Interpreten immer wieder ohne zureichenden Grund angenommene Vorliebe des Hesiod für böotische Lokalgötter<sup>6</sup> mit dem universalen Charakter der Theogonie in Widerspruch steht. Sich darüber klar zu sein, ist aber auch für das Verständnis des Proömiums, wie sich sogleich zeigen wird, sehr wichtig.

Von fundamentaler Bedeutung für das Verständnis des Proömiums ist die Erkenntnis der Tatsache, daß es sich bei Hesiods Begegnung mit den Musen nicht um eine literarische Erfindung, sondern um ein wirkliches Erlebnis handelt<sup>7</sup>. Der beste Beweis dafür ist, daß Hesiod nach seiner eigenen Aussage (V. 9) die Musen nicht ge-

<sup>5</sup> U. von Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. I (Berlin 1931) p. 342. Ebenso P. Friedländer, *GGA* 193 (1931), der aber ebenfalls noch an dem Steinfetisch als Veranlassung des Gedankens Hesiods zunächst festhält (p. 255 = oben S. 116) und erst nachträglich von diesem Gedanken abzukommen scheint (ibid. p. 260 = oben S. 122).

<sup>6</sup> Die boeotischen Monstra von v. 325 f. lassen sich als sicher interpoliert erweisen. Vgl. unten S. 313 f.

<sup>7</sup> Vgl. darüber auch den schönen Aufsatz von K. Latte, „Hesiods Dichterweihe“ in *Antike und Abendland* II (1946) pp. 152 ff. [= *Kleine Schriften*, München 1966].

sehen hat. Er glaubte nur ihre Gegenwart zu spüren, und er bekam von ihnen die Eingebung zu singen, was er dann im folgenden besungen hat. So ist auch v. 31  $\delta\rho\acute{\epsilon}\psi\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ <sup>8</sup> gegen  $\delta\rho\acute{\epsilon}\psi\alpha\sigma\alpha\iota$  nicht nur die Lesart der besten Hss. und die *lectio difficilior et melior*, sondern die dem Zusammenhang nach allein mögliche Lesart: wenn Hesiod die Musen den Lorbeerzweig hätte abbrehen lassen, hätte er eine erfundene Geschichte erzählt. Er hat sich aber an die Wahrheit gehalten, daß ihm die Musen den Zweig abzubrehen gaben (oder eingaben).

Mit dieser Erkenntnis löst sich eine ganze Reihe von bis zum Überdruß immer wieder behandelten Problemen ganz von selbst. Zunächst der Widerspruch zwischen der Bezeichnung der Musen als helikonisch im Anfangsvers des Proömiums und ihrer Bezeichnung als olympisch kurz darauf in V. 25 und in späteren Versen. Dies ist, wenn es erlaubt ist, hier einmal Heidnisches mit Christlichem zu vergleichen, ebensowenig ein Widerspruch, wie daß die heilige Maria von Lourdes die Himmelskönigin Maria ist. Es folgt weiter daraus, daß die immer wiederholte Behauptung, Hesiod habe „auch von einem Kult der Musen auf dem Helikon gewußt“, ebenso absurd ist, wie es die Aussage wäre, die Kinder, denen die heilige Maria in Fatima erschienen ist, hätten auch von einem Kult der Maria auf der Anhöhe, wo sie und später andere die Erscheinung hatten, gewußt. In Wirklichkeit besteht nicht das geringste Anzeichen dafür, daß es vor Hesiod auf dem Helikon oder auch am Fuße des Helikon einen Kult der Musen gegeben hätte. Der Kult, der sich später dort entwickelt hat, ebenso wie die immer wachsenden Legenden, die sich an die Lokalitäten angeschlossen haben, sind nichts als ein Zeichen dafür, welche außerordentliche Wirkung das Erlebnis des Dichters auf die Phantasie der Späteren gehabt hat. |

Ebenso läßt sich auf Grund dieser Erkenntnis die vielerörterte Frage, ob V. 5–9 interpoliert seien oder nicht, und die Frage nach der Identität der in v. 3 bezeichneten Quelle völlig eindeutig beantworten. Die Rhapsoden, die Hesiods Theogonie überall in Grie-

<sup>8</sup> Richtig in den Text gesetzt von Jacoby, dagegen wieder verworfen von P. Mazon in der neuesten Ausgabe der Gedichte Hesiods in der Collection Budé (1951).

chenland vorgetragen haben und deren Zusätze nach Annahme Jacobys und vieler anderer Gelehrter in dem durch die Hss. überlieferten Text zu finden sind, mögen alles mögliche zu Hesiods Theogonie hinzugedichtet haben. Aber die Verse 5—9 setzen intime Kenntnis der Örtlichkeit voraus, an der die Musen Hesiod erschienen sind, einer Örtlichkeit, die zu Hesiods Zeit noch keineswegs irgendwie berühmt war. So werden die durch Griechenland wandernden Rhapsoden doch ja wohl kaum auf den abgelegenen Helikon gestiegen sein, um die Örtlichkeit, an der Hesiod sein Erlebnis hatte, ein wenig genauer beschreiben zu können. Die Verse gehören also zweifellos Hesiod, und wenn der Übergang von V. 4 zu V. 5 wegen des Tempuswechsels hart ist, so hat man einfach daraus zu lernen, daß harte Übergänge dieser Art zu den Möglichkeiten des dichterischen Stils des Hesiod gehören.

Aber dieser Übergang ist auch sonst interessant. In den ersten vier Versen heißt es von den Musen, daß sie auf dem Helikon um den dunklen Brunnen und den Altar des Zeus tanzen (ὄρχεῦνται). Das ist also, was sie immer wieder gewohnheitsmäßig tun, so daß es in einem Relativsatz geradezu zu ihrer Bezeichnung dienen kann. Von V. 22 an wird Hesiods Begegnung mit den Musen und was sie zu ihm gesagt haben, berichtet. Davor wird in den Versen 9—21 berichtet, was sie auf dem Helikon singen. Das ist nicht ein einmaliges Ereignis wie ihre Anrede an Hesiod. Aber sofern es die einzelnen Gegenstände angeht, von denen sie singen, ist es doch auch nicht etwas, das sie immer tun, wie das ὄρχεῖσθαι, sondern etwas *jeweilig* bei verschiedenen Gelegenheiten von ihnen Getanes. Zu dieser Aufzählung des *jeweils* von ihnen Gesungenen bilden die vielfach inkriminierten Verse 5 bis 8 den Übergang, indem sie beschreiben, welche sonstigen Tätigkeiten die Musen mit ihren Gesängen begleiten. Deshalb steht schon in diesen Versen der Aorist, der bei so vielen Interpreten wegen des scheinbar harten Kontrastes zu dem vorhergehenden Präsens Anstoß erregt hat. In Wirklichkeit ist es ein in seiner Art kunstvoller Übergang von dem Gewohnheitsmäßigen über das *Jeweilige* zu dem *Einmaligen*.

Ist dies erkannt, so kann auch keinerlei Zweifel daran bestehen, daß der dunkle Brunnen von V. 3 nicht von der in V. 6 erwähnten Hippokrene dicht unter dem höchsten Gipfel des Helikon verschie-



den sein kann, also nicht, wie immer wieder angenommen wird<sup>9</sup>, mit der mehrere Kilometer entfernten | Aganippe am Fuße des Helikon im sogenannten Musental zu identifizieren ist. Damit stimmt es aufs beste überein, daß der noch heute nicht weit von den Überresten eines alten Altars dicht unter dem Gipfel zu findende Brunnen ein stehender Brunnen mit dunklem Wasser und nicht eine helle, fließende Quelle ist. Es kann auch von keiner Unbestimmtheit des Lokals bei Hesiod die Rede sein, wie so oft behauptet wird. Der Anschein einer solchen Unbestimmtheit entsteht nur dadurch, daß das Musental tatsächlich mehrere Kilometer von der Stelle, an der Hesiod die Musen begegnet sind, entfernt ist. Aber das beweist nur aufs neue, daß das Erlebnis des Hesiod in keiner Weise durch einen schon vorhandenen Musenkult auf dem Helikon veranlaßt wurde, sondern dieser Kult sekundär auf Grund dieses Erlebnisses und seiner Rolle in der Dichtung. Er mag sich dann an einer etwas anderen Stelle entwickelt haben, weil man zur Zeit, als er aufkam, nicht mehr genau wußte, wo Hesiod sein Erlebnis gehabt hatte, weil man natürlich seine Worte nicht mit philologischer Akribie interpretierte, und weil es drunten im grünen Tal schöner und bequemer war.

In den Versen 11–21 wird aufgezählt, wen die Musen auf dem Helikon besungen haben: die olympischen Götter (V. 11–17), die Titanen Leto, Iapetos und Kronos (V. 18), und die Urgötter Gaia, Okeanos und Nyx (V. 20). Die Reihenfolge ist also die umgekehrte der zeitlichen und der in der eigentlichen Theogonie befolgten. Da schien der Vers 19 mit Eos, Helios und Selene Schwierigkeit zu machen, weil er die natürliche Reihenfolge zu unterbrechen schien, und er wird daher vielfach umgestellt oder eingeklammert. Aber Eos, Helios und Selene sind in der Theogonie (V. 371/72) Titanenkinder, und daß die Reihenfolge der drei Göttergeschlechter oder Götterarten im Proömium der eigentlichen Theogonie gegenüber umgekehrt ist, bedeutet nicht, daß auch innerhalb der Geschlechter die Kinder vor den Eltern kommen müßten, wie ja auch in V. 11 bis 17 die Kinder des Zeus in der Aufzählung auf diesen folgen und

<sup>9</sup> P. Mazon, op. coll. p. 5. der Introduction, läßt die Frage offen, um welche Quelle es sich handelt.

ihm nicht vorangehen. Der Vers 19 steht also durchaus an der richtigen Stelle, und es besteht keinerlei Anlaß, ihn umzustellen oder zu athetieren<sup>10</sup>.

In der folgenden Anrede der Musen an Hesiod ist zwar nicht die Echtheit, wohl aber die Bedeutung der Verse 27/28

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,  
ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι |

noch immer heftig umstritten<sup>11</sup>. Die Frage kann aber nur auf Grund des zweiten Teiles des Proömiums mit Sicherheit beantwortet werden.

Während der erste Teil des Proömiums Hesiods Begegnung mit den Musen auf dem Helikon beschreibt, ist der zweite Teil offenbar ein Hymnus auf die Musen. Es ist oft gesagt worden, daß die Rhapsoden den ersten und persönlichen Teil des Proömiums sich nicht aneignen konnten und deshalb ein anderes Proömium brauchten. Man müsse daher damit rechnen, wenn nicht geradezu annehmen, daß entweder der ganze zweite Teil des Proömiums, d. h. der Hymnus auf die Musen, oder ein Teil dieses Hymnus eine Zutat von Rhapsoden sei. Die Möglichkeit, daß dies so ist, läßt sich gewiß nicht a priori ableugnen. Ob es wirklich so ist, und wenn, in welchem Umfang, kann nur die Einzeluntersuchung zeigen.

Daß nun jedoch jedenfalls nicht der ganze Hymnus auf die Musen, der auf V. 35 folgt, eine spätere Zutat sein kann, geht doch wohl unwidersprechlich daraus hervor, daß unmittelbar zuvor (V. 34) die Musen Hesiod aufgefordert haben, sie jederzeit am Anfang und Ende zu besingen, ein Auftrag, der, so wie er dasteht, nicht gut als mit der Erzählung von der Begegnung auf dem Helikon abgegolten betrachtet werden kann. Hesiod kann also unmöglich von V. 35 sofort zur eigentlichen Theogonie übergegangen sein, ohne zu-

<sup>10</sup> F. Jacoby in seiner Ausgabe, um ganz sicher zu gehen, stellt den Vers um und athetiert ihn außerdem noch. Durch beides wird jedoch das Gleichgewicht der Verteilung gestört.

<sup>11</sup> Vgl. W. F. Otto in *Varia Variorum*, Festgabe für Reinhardt, Köln 1952, p. 51 f. und für die gegenteilige Ansicht F. Mehmel in *Antike und Abendland* IV (1954) p. 19; für eine dritte Auffassung K. Latte, a. O. pp. 159 ff.

vor noch die Musen besungen zu haben. Steht aber damit fest, daß von Anfang an auf V. 35 zunächst ein Hymnus auf die Musen gefolgt sein muß, so hat wiederum P. Friedländer schon vor langer Zeit in einem schönen Aufsatz im *Hermes*<sup>12</sup> gezeigt, daß die Verse von V. 36 an auf eine längere Strecke einem üblichen Schema des Götterhymnus folgen. In diesem Zusammenhang wird zunächst die Tätigkeit der Musen besungen, und, da diese Tätigkeit wesentlich selbst im Singen besteht, angegeben, worüber sie singen. Im Gegensatz zu dem, was im Proömium über den Gegenstand ihres Singens gesagt worden ist, ist dies nun aber naturgemäß nicht (nur), was sie in Gegenwart Hesiods auf dem Helikon gesungen haben, sondern worüber sie überhaupt singen. Wenn es denn also in den Versen 44–52 heißt, die Musen besängen das Geschlecht der Götter, das Gaia und Uranus erzeugt und geboren haben, sowie die Götter, die Spender der Gaben, die aus diesem hervorgingen, zweitens aber Zeus, den Vater der Götter und Menschen, und schließlich das Geschlecht der Menschen und der Giganten, so bedeutet, wie ebenfalls Friedländer gesehen hat, das erste den Gegenstand der Theogonie, das zweite die Hymnendichtung, das dritte das | Heldenepos und die Gigantenschlacht, was zugleich beweist, daß es vor Hesiod eine Gigantendichtung gegeben haben muß. Das Heldenepos gehört also zu den Dingen, um derentwillen die Musen gepriesen werden. Es kann daher unmöglich die Meinung Hesiods gewesen sein, gegen die „Unsittlichkeit“ des homerischen Epos in der Weise Platons oder des Xenophanes polemisieren zu wollen, wie dies z. B. von F. Mehmel kürzlich wieder behauptet worden ist<sup>13</sup>. Was Hesiod von Uranos, Kronos und Zeus erzählt, ist ja denn auch zwar in seiner Dunkelheit und Schwere sehr verschieden von einigen leichteren Göttergeschichten bei Homer, aber gewiß nicht „moralischer“, weshalb sich auch Hesiod bei Xenophanes<sup>14</sup> in ganz derselben moralischen Ver-

<sup>12</sup> *Hermes* 49 (1914) p. 2 ff. [oben S. 277].

<sup>13</sup> a. a. O. (vgl. oben S. 302, Anm. 11).

<sup>14</sup> Fr. B 11 Diels:

πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδος τε  
 ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνεῖδεα καὶ ψόγος ἐστίν  
 κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

dammnis befindet wie Homer. Es heißt das Verhältnis Hesiods zur homerischen Dichtung völlig verkennen, wenn man ihn mit solchen späteren philosophischen Tendenzen identifiziert.

Das homerische Epos ist für Hesiod eine Gabe und Schöpfung der Musen. Wie die vielen homerischen Wendungen in seinen eigenen Gedichten zeigen, muß er das Dichten und die epische Sprache von Rhapsoden, die „homerische“ Gesänge vortrugen, wenn auch nicht notwendig oder wahrscheinlich die Ilias und Odyssee in ihrer heutigen Form, gelernt haben. Sie haben auf ihn einen tiefen Eindruck gemacht. Aber er war zum Grübeln veranlagt. Sein Nachdenken brachte ihn darauf, daß vieles in jenen bewunderten Dichtungen Lügen sein müßten, die freilich eine eigene dichterische Wahrheit haben und daher, wie er es ausdrückt, „der Wahrheit ähnlich sind“. Er selber aber grübelte darüber nach, was wohl von dem Gehörten wahr sei und was die Wahrheit hinter den wahrheitsähnlichen Lügen, bis die Eingebung über ihn kam und die Musen ihm auf dem Helikon die Wahrheit enthüllten.

Auf die Beschreibung und den Preis der Tätigkeit der Musen folgt bei Hesiod, wie es dem Hymnenschema entspricht, die Geburt der Musen, und auf die Geburt, was nun freilich über das übliche antike Schema hinausgeht, die Taufe. Aber dieser Zusatz ist nun ganz gewiß hesiodisch, da Hesiod überall noch mehr als Homer sich als der Dichter erweist, der die Namen der griechischen Götter, wie Herodot<sup>15</sup> sagt, gefunden hat. Hier im Proömium aber ist es ganz besonders schön, wie in der Schilderung des Lebens der Musen in V. 63–74 unaufhörlich die Verben, Substantive und Adjektive vorkommen, aus denen dann die Namen der neun Musen in v. 77–79 hervorstechen<sup>16</sup>. Da nun aber einige der zur Vorbereitung der Namen nötigen Wörter nur in den Versen 63–67 und speziell das den Namen der Thaleia vorbereitende Wort *θαλίσαι* nur in V. 65 vorkommt, so ist es unmöglich, mit Jacoby die Verse 63–67, mit Rzach die Verse 64–68 oder mit der neuesten, erst 1951 erschienenen, Ausgabe von Mazon auch nur V. 65–67 für interpoliert zu er-

<sup>15</sup> Herodot 2, 53.

<sup>16</sup> Vgl. dazu auch B. Snell in *Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité Classique* I (1952), pp. 98 ff.

klären, ohne den ganzen Zusammenhang zu zerstören. Auch hier gilt es daher, nicht gleich mit der Schere dazwischenzufahren, wenn man etwas nicht sofort versteht, sondern etwas über Hesiods dichterische Technik zu lernen.

Nun ist es richtig, daß in den Versen 68 ff. geschildert wird, wie die Musen nach ihrer Geburt sogleich auf den Olymp ziehen, um ihren Vater Zeus aufzusuchen, und daß dieser Zusammenhang unterbrochen wird durch die Verse 62 ff., in denen geschildert wird, wie sie am Olymp wohnen. Aber abgesehen davon, daß die Verse 62–67, wie gezeigt, unentbehrlich sind, weist auch das τότε, mit dem der Vers 68 beginnt:

αἱ τότε ἴσαν πρὸς Ὀλυμπὸν ἀγαλλόμεναι ὅπῃ καλῇ,

auf etwas Früheres zurück und kann daher kaum ursprünglich direkt an die Schilderung der Geburt angeschlossen haben. Ferner weist die Art, wie, wenn man die Verse 62–67 stehenläßt, die Handlung in V. 68 ff. durch eine mehr stationäre Beschreibung vorbereitet wird, eine gewisse Ähnlichkeit mit der Versfolge 1–34 auf, wo auch die Zwischenverse vielfach athetiert worden sind, sich aber bei genauerem Zusehen als zweifellos echt erwiesen haben.

Sieht man nun das Ganze von diesem Gesichtspunkt aus an, so zeigt sich, daß es nicht nur ganz im Stil Hesiods verfaßt ist, sondern auch dichterisch sehr wirkungsvoll. In V. 53 war gesagt worden, daß Mnemosyne die Musen in Pierien, also doch wohl am oder in der Nähe des Olymp, geboren hat. Dann hat der Dichter — auch hier gegen die chronologische Reihenfolge — die Geschichte ihrer Empfängnis nachgeholt. Darauf kehrt er mit V. 60 zu ihrer Geburt zurück:

ἥ δ' ἔτεκε ἑννέα κόρας ὁμόφρονας

woran sich dann unmittelbar die Schilderung ihrer Wohnung und ihres Treibens am Olymp anschließt:

ἧσιν αἰοιδῇ

61 μέμβλεται ἐν στήθεσσι, ἀκηδέα θυμὸν ἐχούσαις,

62 τυτθὸν ἀπ' ἀκροτάτης κορυφῆς νιφόεντος Ὀλύμπου. |

63 ἔνθα σφιν λιπαροὶ τε χοροὶ καὶ δώματα καλά.



64 παρ δ' αὐτῆς Χάριτες τε καὶ Ἥμερος οἰκί' ἔχουσιν  
 65 ἐν θαλίῃς, ἑρατὴν δὲ διὰ στόμα ὅσσαν ἰεῖσαι  
 66 μέλπονται πάντων τε νόμους καὶ ἦθεα κεδνὰ  
 67 ἀθανάτων κλείουσιν, ἐπήρατον ὅσσαν ἰεῖσαι.

Erst darauf folgen die Verse 68 ff.:

Αἱ τότε ἦσαν πρὸς Ὀλυμπον ἀγαλλόμεναι ὅπῃ καλῇ κτλ.

„Die also zogen damals zum Olymp mit schöner Stimme laut singend in himmlischem Gesang. Ringsum hallte die dunkle Erde wider von ihren Gesängen ... wie sie zu ihrem Vater zogen, dem König des Himmels“, usf.

Das ist so, wie es auf die statische Beschreibung des Lebens und Wohnens der Musen folgt, sehr viel eindrucksvoller und lebendiger, als wenn es unmittelbar auf den Bericht der Geburt gefolgt wäre, ebenso wie das νισομένων πατέρ' εἰς ὃν von Vers 71 ein viel stärkeres Gewicht erhält, wenn es auf den Satz

66/67 πάντων τε νόμους καὶ ἦθεα κεδνὰ ἀθανάτων κλείουσιν

folgt, als wenn dieser Satz fehlte oder erst darauf folgte. Diese von fast allen Herausgebern eingeklammerten Verse sind also ebenso unentbehrlich wie der vorangegangene mit dem Wort θαλίῃς. In den Versen 64/65 aber ist es sehr schön erfunden, daß die Chariten und der Himeros bei den Festlichkeiten der Musen zugegen sind, indem sie ihren Wohnsitz mit ihnen teilen. Zugleich hat Hesiod hier durch das Wort θαλίῃς noch eine weitere Verbindung zwischen Musen und Chariten hergestellt, indem er einer der Musen den Namen Thaleia, einer der Chariten den Namen Thalia (V. 909) gegeben hat, womit übrigens auch die Echtheit der Verse 907–09 erwiesen ist.

Es zeigt sich also, daß von den bis in die neueste Zeit immer wieder athetierten Versen 62–67 kein einziger auch nur entbehrlich ist. Aber auch das Problem, das Hesiod bei der Abfassung der Verse 62–74 zu lösen hatte, und die Art, wie er es gelöst hat, lassen sich nun noch genauer bestimmen. Er wollte die Namen der Musen aus ihrem Leben und ihrer Tätigkeit hervorgehen lassen. Alle die Wörter, die dazu nötig waren, in einer Beschreibung ihres Zuges auf den Olymp anzubringen, wäre schwierig gewesen. Wie hätte z. B. das

Wort *θαλίη* darin untergebracht werden sollen? Auf der anderen Seite war es aber doch bei weitem besser, ihre Namengebung oder Namenwerdung unmittelbar an die Geburt anzuknüpfen statt an eine Schilderung ihres Lebens lang nach der Geburt. So hat sich Hesiod damit geholfen, daß er die Schilderung dieses Lebens zwischen die Geburt und den Zug auf den Olymp unmittelbar nach | der Geburt einschaltete und so die Möglichkeit gewann, die Namen der Musen doch gleich an ihre erste Aktion nach der Geburt anzuschließen. Daß er sein Dilemma mit bemerkenswertem Geschick überwunden hat, indem er damit dem Zug auf den Olymp eine Lebhaftigkeit und einen Nachdruck verlieh, den er ohne dies nicht gehabt hätte, hat hoffentlich die vorangegangene Analyse gezeigt.

Die Namengebung der Musen endet mit dem Vers 79:

Καλλιόπη θ'. ἥ δὲ προφερεστάτη ἐστὶν ἀπάσέων

worauf dann mit den Versen 80 ff.

Ἦ γὰρ καὶ βασιλεῦσιν ἄμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ κτλ.

die Begründung für diese Auszeichnung der Kalliope vor den anderen Musen sich anschließt. Hier hat sich nun wieder schon Friedländer<sup>17</sup> gegen das Verdammungsurteil Jacobys ausgesprochen, der diese Begründung für „ungewöhnlich töricht“ erklärt hatte, und überhaupt gegen die für Jacoby so charakteristische Art, durch die Wahl von Kraftausdrücken von jeder zukünftigen Revision seines Urteils abschrecken zu wollen. Aber es ist vielleicht im einzelnen noch einiges zu korrigieren und zu ergänzen.

Friedländer geht von der Annahme aus, Hesiod wolle mit diesen Versen die Zusammengehörigkeit von König und Sänger begründen. Aber wenn die Vorstellung, daß der Sänger mit dem König gehen solle, weil beide auf der Menschheit Höhen stünden, auch nicht nur modern ist, sondern schon im Altertum z. B. in Kallisthenes einen energischen und beredten Vertreter gefunden hat, so ist doch aus den Versen der Theogonie nicht ohne weiteres herauszulesen, daß dies auch Hesiods Auffassung gewesen ist, und macht eine solche Annahme, wie sich noch zeigen wird, bei der Erklärung der Verse, mit

<sup>17</sup> GGA 193 (1931) p. 248 f. [oben S. 108 f.].

denen Hesiod von den Königen zu den Dichtern übergeht, Schwierigkeiten.

Zunächst ist es jedoch notwendig, einige Einzelverse und ihre Bedeutung innerhalb des Ganzen etwas genauer zu erklären. Denn der Gedankengang ist freilich hier gelegentlich etwas kompliziert. Kalliope, so heißt es zuerst, ist die vornehmste der Musen; denn sie hat es mit Königen zu tun. In den unmittelbar folgenden Versen dagegen ist nicht von Kalliope allein die Rede, sondern von den Musen allgemein. Auch wird hier nicht gesagt, daß Kalliope oder die Musen allen Königen ihre Gaben verleihen, sondern nur denjenigen unter den Königen, die sie ehren und die sie (man ist versucht zu sagen, wie die gütige Fee im Märchen) bei ihrer Geburt mit Wohlwollen angesehen haben. Diesen Königen aber geben die Musen eben die Gabe, die ganz eigentlich die Gabe | der Kalliope ist, die süße Rede, die wie Honig vom Munde des Sprechenden fließt. Die Wirkung dieser Gabe aber zeigt sich, wenn der König als Richter und Schlichter auftritt. Dann schauen alle auf ihn. Er spricht mit Sicherheit und Autorität und macht durch sein kundiges Eingreifen dem Streit ein Ende (87: κατέπαυσεν)<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Dies ist übrigens ein schönes Beispiel für jenen so viel erörterten, aber selten verstandenen Aorist, der gewöhnlich der gnomische genannt wird, aber, wie eben das vorliegende Beispiel zeigt, keineswegs gnomisch zu sein braucht. In einem Aufsatz in *Word V* (1949), p. 189 ff. habe ich zu zeigen versucht, daß der sogenannte zweite, in Wirklichkeit erste, d. h. ursprünglichere Aorist und der  $\sigma$ -Aorist sich dadurch unterscheiden, daß der erste eine momentane (punktuelle) Handlung oder ein momentanes Ereignis, der zweite dagegen ein sich über eine gewisse Zeitspanne erstreckendes Ereignis mit seinem Endpunkt bezeichnet, beide aber darin übereinstimmen, daß, als die Tempora sich im Griechischen neben den Aspekten durchzusetzen beginnen, der Indikativ, aber nur der Indikativ, des Aorist, zu einem Tempus der Vergangenheit wird, weil man von einem punktuellen Ereignis oder einem Geschehen oder einer Handlung mit ihrem Endpunkt im Modus der Wirklichkeit nur reden kann, nachdem das Ereignis vorbei ist. Die übrigen modi dagegen bleiben davon naturgemäß unberührt und haben im Aorist zum Tempus der Vergangenheit keine nähere Beziehung als zu irgendeinem anderen Tempus. Ist nun aber im Indikativ nicht von einer einmaligen, sondern von einer

Soweit geht die Schilderung des Königs, der von den Musen die Gabe der Kalliope, der süßen und überzeugenden Rede, erhalten hat und von ihr den rechten Gebrauch macht. Dann wird mit den Versen 88–90 noch eine allgemeine Anwendung gemacht:

τοὔνεκα γὰρ βασιλῆες ἐχέφρονες, οὔνεκα λαοῖς  
βλαπτομένοις ἀγορῇφι μετὰτροπα ἔργα τελεῦσι  
ῥηϊδίως, μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν. |

Das Mittelstück dieser Verse wird im allgemeinen dahin verstanden, daß die Könige den Geschädigten, d. h. denen, die Unrecht erlitten haben, Genugtuung verschaffen. Aber der Geschädigte ist ja doch wohl im allgemeinen ein einzelner, und es scheint etwas fraglich, ob die geschädigten einzelnen als λαοί bezeichnet werden können. Auch fragt man sich, warum bei einer solchen Art der Rechtsprechung gerade die μαλακά ἔπη hervorgehoben werden müßten. Es ist daher vielleicht zu überlegen, ob βλαπτομένοις nicht das Medium ist und

typischen Handlung die Rede, so gilt das Gesagte natürlich nicht. Eine solche Handlung oder ein solches Ereignis ist auf der Zeitkoordinate überhaupt nicht fixiert. Ist also von einem solchen Ereignis die Rede, so gewinnt der Aorist seinen reinen Aspektcharakter wieder zurück und drückt mithin keine Vergangenheit aus. Da auf der anderen Seite im Deutschen das Zeitlose durch das Präsens ausgedrückt wird, so muß ein solcher Aorist durch das Präsens übersetzt werden, während im Griechischen der Aorist stehen muß, wenn, wie im vorliegenden Falle, Nachdruck darauf gelegt wird, daß die Handlung zu Ende kommt, oder natürlich auch, wenn ihr momentaner Charakter betont ist. Eigentümlich ist dabei nur, daß der Indikativ Aorist auch in diesen Fällen das Augment beibehält, das doch wohl den Vergangenheitscharakter bezeichnete. Aber solche „unlogischen“ Erscheinungen finden sich in allen Sprachen. Das Auftreten des Augments bedeutet jedenfalls nicht, daß die Griechen in Fällen wie dem vorliegenden den Aorist als Tempus der Vergangenheit empfunden haben müßten. Was endlich den „gnomischen“ Charakter dieses Aorist angeht, so ist leicht einzusehen, daß typische Handlungen vor allem in Gnomen vorkommen, aber keineswegs auf diese beschränkt sind, so daß die übliche Bezeichnung etwas irreführend ist, weil sie den Begriff der Erscheinung zu eng faßt.

nach einem nicht ganz seltenen Gebrauch des griechischen Mediums<sup>19</sup> als „die sich gegenseitig Schädigenden“ verstanden werden muß. Der König würde dann hier weniger als Richter denn als Schlichter zwischen den Parteien erscheinen, die, wie z. B. in den nordischen Sagas, auf dem Thingplatz jede mit ihrem Anhang auftreten; und dazu würden die *μαλακά ἔπη*, durch welche die streitenden Parteien zum Nachgeben und zur friedlichen Beilegung des Streites bewogen werden, ganz ausgezeichnet passen. Der Sinn des ganzen Satzes wäre dann also: „Denn dadurch sind (= darum heißen) die Könige weise, daß sie auf dem Thingplatz die sich gegenseitig schädigenden Parteien, indem sie sie mit besänftigenden Worten anreden, leicht zur Umkehr bewegen (wörtlich: ihnen ihre Taten zur Umkehr bringen, oder: umkehren machen).“

Darauf folgen zunächst zwei Verse, die nun allerdings ganz gewiß nicht hesiodisch sind.

91 ἐρχόμενον δ' ἄν' ἀγῶνα θεὸν ὧς ἰλάσκονται

92 αἰδοῖ μελιχίῃ, μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισιν.

Während von V. 87 zu V. 88 der Übergang vom Singular zum Plural ganz natürlich ist, ist hier der umgekehrte Übergang vom Plural zum Singular wirklich unerträglich hart. Man sieht nicht recht, was *μελιχίος* als Epitheton der *αἰδώς*, mit der die Leute den König verehren, bedeuten soll. Vor allem aber ist das, was hier von dem Verhältnis des Volkes zu dem König, dem die Musen ihre Gaben gegeben haben, gesagt wird, in V. 84/85 schon viel besser gesagt worden. Hier liegt nun aber auch die Lösung des Problems. Denn im  $\theta$  der Odyssee beschreibt Odysseus gelegentlich seines Streites mit Euryalos einen Mann, der zwar nicht schön von Aus-

<sup>19</sup> Ein schönes Beispiel dieses Mediums findet sich bei Herodot 1, 1, 4 in der Geschichte vom Raub der Io durch die Phoeniker, wo es heißt τοὺς Φοίνικας διακελευσαμένους ὁρμῆσαι ἐπ' αὐτάς: „sich gegenseitig auffordernd“. Hier kann man sozusagen geradezu sehen, wie das Sichgegenseitig-Auffordern durch die Reihen läuft, bis sie sich dann auf die Mädchen stürzen. Wie dieser Gebrauch des Mediums mit der ebenfalls vielfach verkannten Urfunktion des Mediums zusammenhängt, kann hier nicht gezeigt werden, da eine solche Erklärung zuviel Raum in Anspruch nehmen würde.



sehen ist, dessen äußere Mängel aber durch seine Redegabe ausgeglichen werden, in VV. 171–73, wie folgt: |

- 171 ὁ δ' ἀσφαλέως ἀγορεύει  
 172 αἰδοῖ μελιχίῃ, μετὰ δὲ πρόπτει ἀγρομένοισιν,  
 173 ἐρχόμενον δ' ἀνὰ ἄστρῳ θεὸν ὧς εἰσορόωσιν.

Diese Verse, in denen αἰδοῖ μελιχίῃ ausgezeichnet paßt, hat offenbar jemand als Parallelstelle zu Theog. 84–86 an den Rand geschrieben. Dann hat ein Revisor geglaubt, es handle sich um ausgelassene Verse, die nachgetragen werden müßten, und hat nach einer Stelle gesucht, an der sie eingefügt werden könnten. Da eine solche nicht zu finden war, hat er sie auch noch umgestellt, um sie einigermaßen einfügen zu können, wodurch aber das μελιχίῃ seinen ursprünglichen guten Sinn verloren hat. Es handelt sich also hier um eine reine Zufallsinterpolation, nicht um die Eindichtung eines Rhapsoden.

Nach diesen beiden interpolierten Versen geht es weiter:

- 93 τοιῇ Μουσάων ἱερὴ δόσις ἀνθρώποισιν.  
 94 ἐκ γάρ τοι Μουσέων καὶ ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος  
 95 ἄνδρες ἀοιδοὶ ἔασιν ἐπὶ χθόνα καὶ κίθαρισταί,  
 96 ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες· ὁ δ' ὄλβιος, ὃν τινα Μοῦσαι  
 97 φίλωνται· γλυκερὴ οἱ ἀπὸ στόματος ῥέει αὐδή.

Das ist nun freilich seltsam genug. Zuerst wird die ausgezeichnete Stellung, welche Kalliope unter den Musen einnimmt, damit begründet, daß sie sich den Königen gesellt. Dann wird das Tun derjenigen Könige geschildert und gepriesen, welche von den Musen die spezifische Gabe der Kalliope erhalten haben. Dann heißt es zum Abschluß dieser Schilderung: „Dies ist die Gabe der Musen an die (nicht: Könige, sondern) Menschen.“ Dann geht es mit einer Art Salto mortale weiter: „Denn die Sänger und die, die zur Leier singen, haben ihr Amt von den Musen und von dem fernhintreffenden Apollon, die Könige aber von Zeus“, und endlich schließt das Ganze mit den Worten: „Wen aber die Musen lieben, dem fließt lieblich zu Hörendes vom Munde“, woran sich noch ein Preis der Wirkung des Gesanges der Sänger auf das Gemüt der Menschen anschließt.

Wo ist der Faden des Verständnisses zu finden, der sicher durch dieses Wirrwarr hindurchgeleitet? Aber bevor der Versuch gemacht wird, diese Frage zu beantworten, ist es vielleicht doch nützlich, die weitere Frage zu stellen, wer denn eigentlich Anlaß hatte, so seltsam zu dichten, Hesiod oder irgendwelche interpolierende Rhapsoden? Hesiod hat ja bekanntlich später aus Anlaß seines Streites mit seinem Bruder Perses über die Teilung des väterlichen Erbteils in den Erga sehr energische Worte der Mahnung an die *δωροφάγοι βασιλῆες* gerichtet, die sich durch Geschenke und andere Dienste bestimmen lassen, | gegen das Recht zu entscheiden. Daß die Theogonie früher ist als die Erga, kann wohl kaum bezweifelt werden. Zur Zeit seiner Begegnung mit den Musen hütete Hesiod als armer Hirte das Vieh nah dem Gipfel des Helikon. Er war wahrscheinlich noch jung, aber offenbar doch schon erwachsen. Die rechtliche Auseinandersetzung mit seinem Bruder hatte offenbar noch nicht stattgefunden. Aber er muß sich doch zweifellos schon Gedanken darüber gemacht haben, wie es bei der Verteilung des väterlichen Erbes zugehen werde; und der Charakter und die Haltung seines Bruders kann ihm nicht ganz unbekannt gewesen sein. Was ist da natürlicher, als daß er sich ein Idealbild von einem König macht, der durch seine Autorität und seine überzeugenden Worte die streitenden Parteien dazu überredet umzukehren, wo sie im Unrecht sind, und so den Hader zum Aufhören bringt? Es wäre doch wirklich höchst seltsam, wenn ausgerechnet gerade die Verse, die so vollständig der Situation Hesiods zu der Zeit, als er die Theogonie verfaßte, entsprechen, von einem anderen Dichter nachträglich hineingedichtet wären.

Und nun der seltsame Übergang zu den Sängern am Ende des Abschnittes, der von den Königen handelt. Aber gerade von der ganz speziellen Situation Hesiods, und nur von ihr aus gesehen, ist der Übergang nicht mehr so seltsam. Im Anschluß an den Namen der Kalliope hat Hesiod ausgeführt, daß die Gabe dieser Muse eine Musengabe ist, deren die Könige bedürfen, wenn sie im vollsten Maße im Sinne ihres Amtes segensreich wirken sollen. Dann geht es weiter: „Dies ist die Gabe der Musen an die Menschen“: also offenbar eine Musengabe, die nicht nur Königen gegeben wird (und wohl auch nicht notwendig allen Königen), sondern auch anderen Men-

schen. Darauf folgt endlich „denn von den Musen und von dem fernhintreffenden Apollon sind die Sänger, die Könige aber von Zeus“. Das heißt doch wohl: durch die Musen bzw. durch Zeus sind sie jeweils, was sie sind, d. h. haben sie ihr Amt. Was bedeutet das also im Zusammenhang? Offenbar doch, daß die Könige, um so zu sein, wie sie sein sollen, die Gabe der Muse Kalliope brauchen, und wegen dieser Bedeutung ihrer Gabe für die Könige ist Kalliope die *προφερεστάτη* der Musen. Aber ihr Amt haben die Könige nicht von den Musen oder von Apollon, sondern von Zeus. Sie sind immer noch Könige auch ohne die Musengabe. Damit steht es anders bei den Sängern. Sie haben ihr Amt, ihr ganzes Sein als Sänger, von Apollon und den Musen. Das ist der Unterschied. Von einem Anspruch, daß der Sänger mit dem König gehen solle, ist hier schlechterdings nichts zu finden. Könige und Sänger werden im Gegenteil deutlich voneinander abgesetzt; so freilich, daß der Stolz des Dichters gewahrt bleibt; denn

ὃ δ' ἄλβιος, ὃν τινα Μοῦσαι

97 φίλωνται· γλυκερή οἱ ἀπὸ στόματος ῥέει αὐδή. |

Und was in diesen Versen gesagt wird, gilt von dem Sänger nicht minder als von dem Könige, dem die Gabe der Kalliope zuteil geworden ist.

Der Gedankengang des Überganges von den Königen zu den Dichtern ist freilich etwas kompliziert. Aber um wieviel natürlicher ist er gerade für Hesiod mit seinem ganz persönlichen Anliegen als für irgendeinen beliebigen Rhapsoden, der die Verse „interpoliert“ haben soll. Auch hier kann man nur wieder anerkennen, daß das Ganze hesiodisch ist, und versuchen, daraus etwas über Hesiods Art zu dichten zu lernen.

Damit will ich die Erörterung des Proömiums abbrechen, da ich den zur Verfügung gestellten Raum wohl schon etwas überschritten habe. Vielleicht ist es jedoch erlaubt, ganz kurz an einem späteren Vers der Theogonie die Probe aufs Exempel zu machen und noch einmal eine allgemeine methodische Folgerung daraus zu ziehen. Theogonie 306 steht der Vers:

Τῇ δὲ Τυφάονά φασι μιγήμεναι ἐν φιλότῃτι.

Dieser Vers ist ohne die geringste Schwierigkeit zu verstehen, und er schließt sich vortrefflich an das Vorangehende an. Technisch ist also nicht das Geringste an ihm auszusetzen. Dennoch kann, wie schon von A. Meyer gesehen worden ist, dieser Vers nicht von Hesiod stammen, aus zwei absolut schlagenden Gründen. Einmal wegen des  $\varphi\alpha\sigma\acute{\iota}$ , das sonst nicht vorkommt und in einem hesiodischen Bericht, der zur eigentlichen Theogonie, d. h. der Göttergenealogie, gehört, nicht vorkommen kann, weil die Göttergenealogie Hesiod von den Musen enthüllt wird, also schlechterdings nichts nur vom Hörensagen Bekanntes enthalten kann; zweitens deshalb, weil Typhaon vorher in der Göttergenealogie nicht erwähnt worden ist, diese also unterbrochen würde, was ebenfalls ihrem Grundcharakter widerspricht<sup>20</sup>. Damit entfällt natürlich auch ein großer Teil dessen, was auf den Vers folgt, und es fragt sich nur, wie weit sich die Eindichtung erstreckt. Im übrigen läßt sich aus diesem folgenden Stück auch einiges über die Gründe und die Art solcher Eindichtung lernen.

Jedenfalls aber zeigt ein Vergleich dieser Stelle mit den vielfach als interpoliert erklärten Stücken des Proömiums, die sich als sicher hesiodisch erwiesen haben, wie ungenügend und irreführend die weitverbreitete und gerade auch auf Hesiod so vielfach angewendete Interpolationskritik ist, die alles, was | dem jeweiligen Bearbeiter aus irgendeinem Grunde nicht gefällt oder was er nicht verstanden hat, für interpoliert erklärt und sich damit jeder weiteren Pflicht des Interpretierens überhoben glaubt, statt, wie es unter den Hesiodinterpreten vor allem P. Friedländer und W. F. Otto in vorbildlicher Weise getan haben, in jedem Fall zuerst zu interpretieren und erst dann, wenn ein Passus nach seinem Zweck innerhalb des Ganzen, den doch auch eine Interpolation, wenn sie nicht eine reine

<sup>20</sup> Die Verteidigung des  $\varphi\alpha\sigma\acute{\iota}$  durch U. v. Wilamowitz (Herakles, zweite Bearbeitung, II 258 ff.), auch die Musen hätten von dem Zusammensein des Typhaon und der Echidna nur vom Hörensagen gewußt, ist nicht überzeugend, da ja dann das  $\varphi\alpha\sigma\acute{\iota}$  den Musen in den Mund gelegt werden müßte, nicht vom Dichter gesprochen. Außerdem wird dadurch der zweite mindestens ebenso große Anstoß, daß Typhaon nach oben in der Göttergenealogie keinen Anschluß hat, nicht beseitigt.

Zufallsinterpolation ist, gehabt haben muß, verstanden ist, an die Beantwortung der Frage zu gehen, ob er dem Autor des Ganzen gehören muß oder kann oder nicht kann. Freilich wird auch dann noch manches ungewiß bleiben, aber es läßt sich doch vieles definitiv entscheiden, über das bis heute noch völlige Unsicherheit herrscht<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Die völlige Unsicherheit in der Interpolationsfrage bei Hesiod zeigt sich auch darin, daß die neueste Ausgabe von Mazon nicht nur in dem, was sie einklammert und nicht einklammert, sehr stark von den früheren Ausgaben von Rzach, W. Aly und F. Jacoby abweicht, sondern auch darin, daß sie z. B. die in der Vorbereitung der ‚Taufe‘ der Musen ganz unentbehrlichen und daher sicher hesiodischen Verse 65–67 athetiert, dagegen die sicher interpolierten Verse 91/92 stehenläßt, womit jedoch die im übrigen beträchtlichen Verdienste der Ausgabe (vgl. z. B. die ausgezeichnete Bemerkung S. 54 Anm. 1) in keiner Weise geleast werden sollen.

Da Mazon übrigens mit A. Meyer, F. Jacoby und viele andere die ganze Tartarosbeschreibung (*ineptissima rhapsodorum additamenta* nach Jacoby) athetierten, so darf vielleicht gesagt werden, daß meiner Meinung nach die von der Styx handelnden Verse 775–806 sich mit ebensolcher Sicherheit als echt hesiodisch erweisen lassen wie die Verse 65–67, womit dann aber auch erwiesen wäre, daß ein gutes Stück der Tartarosbeschreibung, obwohl freilich gewiß nicht alles, echt sein muß, da die Styxverse nur innerhalb einer solchen überhaupt stehen können. Doch muß ich wegen Raum Mangels den Beweis, der etwas weiter ausgreifen müßte, auf eine andere Gelegenheit versparen.



## ZU HESIODS THEOGONIEPROÖMIUM

Von ERNST SIEGMANN

Hesiods Bericht von seiner Berufung zum Dichter durch die Musen, Theogonie 22—34, schließt mit den Worten:

καί μ' ἐκέλονθ' ὕμνεϊν μακάρων γένος αἰὲν ἑόντων,  
σφαῖς δ' αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν αἰεΐδειν.

Dieser doppelte Auftrag, das Genos der seligen Götter zu preisen und die Musen selbst immer zuerst und zuletzt zu besingen, präzisiert, was vorweg in allgemeinerer Form gefordert war, 31/2: „Sie hauchten mir göttlichen Gesang ein, *damit ich rühme das Zukünftige und das Vergangene*<sup>1</sup>“. Nach der gewichtigen Vorbereitung, in der die Musen dem Hirten Hesiod so überraschend eindringlich mitteilen, daß es in ihrer Macht steht, ψεύδεα πολλὰ λέγειν, aber auch ἀληθέα γηρύσασθαι (27/8), weiß der Hörer, daß es mit den am Ende dann präzisierten Aufträgen etwas Besonderes auf sich hat.

Der zweite dieser beiden Aufträge, die Musen selbst immer zuerst und zuletzt zu besingen, ist im Grunde nur ein bestimmtes Detail des umfassenderen ersten, das Genos der unsterblichen Götter zu preisen — ausgesondert aus ihm und verständlicherweise herausge-

<sup>1</sup> An und für sich verbindet καί 33 natürlich die Worte μ' ἐκέλονθ' mit καί μοι σκῆπτρον ἔδον 30. Aber nach den Worten ἐνέπνευσαν δέ μ' ἀοιδὴν θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσόμενα πρὸ τ' ἑόντα 31/2 bekommt es zugleich exegetischen Charakter. Entsprechend wird im folgenden Abschnitt das Singen der Musen in 38 zunächst mit den Worten εἰρεῦσαι τὰ τ' ἑόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρὸ τ' ἑόντα (hier also mit der vollständigen Formel) bezeichnet, und nachträglich präzisiert: αἶ δ' ἄμβροτον ὄσσαν ἱεῖσαι θεῶν γένος ... κλείουσιν 43/4. Das δ' in 43 setzt den Satz zwar einerseits ab gegen den vorhergehenden (ἦχεῖ δὲ κάρη ... 42/3), macht aber die Aussage 43/4 zugleich zur Erläuterung von 38.

hoben von den Auftraggeberinnen selbst. Die heraushebende Unterscheidung gegenüber dem umfassenden Auftrag steckt allein in den Worten  $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$  καὶ  $\upsilon\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$ , d. h.: „vor allem“ sie selbst zu besingen. Wie diese Forderung nach „intensiver“ Besingung nur „extensiv“ temporal ausgedrückt werden kann, so wird sie auch, gleichsam | wortwörtlich, extensiv erfüllt. Denn dieser zweite Auftrag ist in seiner  $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ -Forderung von Hesiod schon ausgeführt, bevor der Hörer überhaupt weiß, daß es sich dabei um die Ausführung eines Auftrags handelt: 1–21 Μουσάων Ἑλικωνιάδων ἀρχώμεθ' αἰεῖδειν. Auch das  $\upsilon\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$  wird wörtlich erfüllt, nur daß es nun, *nach* der Informierung des Hörers, formal wieder als ein  $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$  einsetzt: 36 ff.  $\tau\acute{\upsilon}\nu\eta$ , Μουσάων ἀρχώμεθα sc. αἰεῖδειν.

Diese intensive Besingung der Musen bildet, rein seiner Ausdehnung nach, den Hauptbestandteil des Proömiums, und da diese Besingung der Musen ja ein nur besonders herausgehobenes Detail des umfassenden Auftrags, das Genos der Götter zu preisen, ist, wird das Proömium selbst schon zum echten Bestandteil dessen, was es ankündigt. Es antizipiert, was bei der Ausführung des umfassenden Auftrags dann auch ganz deutlich ausgespart ist (915/7), und ist in diesem Vorgehen völlig ausgewiesen, da die Antizipierung nichts anderes ist als die Befolgung der besonderen Forderung der Musen,  $\sigma\phi\alpha\varsigma$  δ' αὐτὰς  $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ ν τε καὶ  $\upsilon\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$  αἰὲν αἰεῖδειν.

Mitten in dieses Preisen der Musen hinein nun hat Hesiod die Erzählung von seiner Berufung zum Dichter durch eben diese Musen gestellt. Sie ist gegen die beiden umgebenden hymnischen Partien deutlich abgegrenzt: nach oben durch die ganz äußerliche Einleitung αἶ νύ ποθ' (22), die das Episodische des nun Folgenden sofort sichtbar macht, nach unten durch die Abbruchsformel ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα περὶ δρῶν ἢ περὶ πέτρων (35).

In der ersten hymnischen Partie (1–21) werden die Musen gepriesen durch die Großartigkeit und Heiligkeit des Ortes, an dem Hesiod sie erlebt<sup>2</sup>, durch die Zartheit ihrer Glieder<sup>3</sup> und ihre

<sup>2</sup> Ἑλικῶνος — ὄρος μέγα τε ζάθεόν τε 2. Zum Problem Ἑλικωνιάδες — Ὀλυμπιάδες s. K. Latte, Hesiods Dichterweihe, Antike und Abendland 2 (1946), 152 ff. [Kleine Schriften, München 1966].

<sup>3</sup> πόσος' ἀπαλοῖσιν 3.

Schönheit<sup>4</sup>, und durch die Anmut ihres Reigens<sup>5</sup> und die Lieblichkeit ihrer Stimme<sup>6</sup>. Vor allem aber werden sie gepriesen durch das Lied selbst, das sie singen, und zwar durch seinen gewaltigen Inhalt, der hergezählt wird an den Namen der Götter von Zeus bis Gaia, Okeanos und Nyx (11–21).

Die zweite hymnische Partie (36 ff.)<sup>7</sup> führt neue preisende Elemente ein: die hohe Abkunft der Musen<sup>8</sup>, ihre wunderbare Zeugung und Geburt<sup>9</sup>, die Er|habenheit ihres Wohnsitzes<sup>10</sup>, Χάριτες und Ἰμερος als ihre engsten Nachbarn dort<sup>11</sup>, und schließlich ihre bedeutungsvollen Namen selbst (77/9). Aber auch durch die Schönheit ihrer Stimmen werden sie in dieser zweiten hymnischen Partie erneut gepriesen, diesmal eindringlicher als am Anfang<sup>12</sup>. Denn dieses zweite Preisen der Stimme will auf mehr hinaus als auf ihre Schönheit an sich: auf ihre Wirkung<sup>13</sup>. Ebenfalls der Inhalt ihres Liedes

<sup>4</sup> τέρενα χροά 5.

<sup>5</sup> χορούς ἐνεποιήσαντο καλοὺς ἱμερόεντας 7/8.

<sup>6</sup> περικαλλέα ὄσσαν ἰεῖσαι 10.

<sup>7</sup> Da nur der erste Teil bis 52 für den hier vorgelegten Gedanken wichtig ist, wird die Partie nach unten nicht genau abgegrenzt.

<sup>8</sup> Διὶ πατρὶ 36, πατρὸς Ζηνὸς 40/1, κοῦραι Διὸς 52.

<sup>9</sup> 53 ff.

<sup>10</sup> Ὀλυμπιάδες 52, νιφόεντος Ὀλύμπου, ἔνθα σφιν ... δώματα καλά 62/3; vgl. auch 37, 42, 51.

<sup>11</sup> παρ δ' αὐτῆς Χάριτές τε καὶ Ἰμερος οἰκί' ἔχουσιν 64.

<sup>12</sup> φωνῇ ὁμηρεῦσαι 39, ἀκάματος ῥέει αὐδὴ ... ἡδεῖα 39/40, ὅπῃ λειριόεσση 41, ἄμβροτον ὄσσαν ἰεῖσαι 43.

<sup>13</sup> Vor allem deutlich durch die wörtlich gleiche Wendung (Διὶ πατρὶ) ὑμνεῦσαι τέρπουσι (μέγαν) νόον am Anfang und Ende 36/7 und 51; ferner γελᾷ δέ τε δώματα πατρὸς 40, ἡχεῖ δέ κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου δώματά τ' ἀθανάτων 42/3, περὶ δ' ἴαχε γαῖα μέλαινα ὑμνεύσαις 69/70. Dasselbe Motiv auch in 55 (τὰς ... τέκε ... Μνημοσύνη ...) ληημοσύνην τε κακῶν ἄμπαυμά τε μερμηράων. Es kommt hier nicht darauf an, genau zu scheiden, in welchen dieser Wendungen die Wirkung der schönen *Stimme*, und in welchen die Wirkung des schönen *Liedes* gemeint ist. Voraussetzung für beides (und dadurch motiviert) ist die in dieser Partie eindringlichere Schilderung der schönen Stimme als solcher (Anm. 12). Die Schwierigkeit fällt ganz fort, wenn man sagt, daß in diesen Wendungen die Wirkung des *Gesanges* geschildert wird.

wird erneut Element des Preisens (45–50). Dieses Lied ist identisch mit dem früheren, aber sein gewaltiger Inhalt wird hier nicht durch eine bloße Herzählung der Götternamen angedeutet, wie im ersten hymnischen Teil. Sondern der Ton liegt hier darauf, daß in dieser von den Musen besungenen Göttervielfalt gewisse Ordnungen stecken, Ordnungen nach Rang und Zeit, und daß diese Ordnungen in ihrem Liede sichtbar werden. Enthalten ist das implizit auch in der Herzählung der Götternamen im ersten Teil; aber hier im zweiten Teil wird ausdrücklich ausgesprochen, daß es eine ἀρχή (45) und ein δεύτερον (47) in dieser Götterwelt gibt, und daß nur einer in ihr φέρτατος und μέγιστος (49) ist<sup>14</sup>.

So ergänzen sich also die beiden hymnischen Partien in allen Punkten, und nichts in ihnen ist reine Wiederholung.

Daß nun Hesiod gerade den *Inhalt* des Musenliedes zu einem so wichtigen Element seines Hymnus auf die Musen macht, und daß er als Inhalt ihres Liedes gerade das γένος θεῶν (21 und 44), und nicht irgendeinen anderen (in 50 sogar angedeuteten<sup>15</sup>) Inhalt wählt, ist natürlich kein Zufall. Eben dieses γένος θεῶν zu besingen, ist ja der ausdrückliche Auftrag, den Hesiod | bei seiner Berufung zum Dichter von den Musen erhält (33 ὑμνεῖν μακάρων γένος), und auf die Ankündigung dieses Liedes (116 ff.) will das Proömium hinaus. Das Lied, das Hesiod die Musen singen läßt, ist das Lied, das er selbst singen wird. Diese Identifizierung von 33 mit 11–21 und 44–49 bereitet keinerlei Schwierigkeiten, und von jedem Hörer kann ohne weiteres verlangt werden, daß er aus 11–21 und 45–49 erkennt, was in 33 mit ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἔόντων gemeint ist<sup>16</sup>.

Aber warum wird diese, wenn auch noch so zumutbare Gedankenoperation überhaupt verlangt, d. h. warum steht die Erläuterung nicht dort, wohin sie der Sache nach gehört: in dem Teil des Proömiums, in dem die Erteilung des erläuterungsbedürftigen Auftrages

<sup>14</sup> Vgl. B. Snell, Die Welt der Götter bei Hesiod, Entdeckung des Geistes, 3. Aufl. (1955), 65–82; vor allem 79 ff. [unten S. 708].

<sup>15</sup> αὖτις δ' ἀνθρώπων τε γένος.

<sup>16</sup> Die ausdrückliche Identifizierung folgt erst ganz am Ende des Proömiums 104 f. δότε . . . ἀοιδὴν, κλείετε δ' ἀθανάτων ἱερὸν γένος, ganz entsprechend dem homerischen ἄνδρα μοι ἔννεπε bzw. μῆνιν αἶεде.

erzählt wird, also unmittelbar nach Vers 33/4? Diese Frage hat natürlich nur dann Sinn, wenn die Gedankenoperation auch wirklich von Hörer verlangt wird, d. h. wenn die Formulierung des Auftrages in 33 tatsächlich einer Erläuterung bedarf.

Es könnte zunächst so scheinen, als ob die Bedeutung der Worte ὕμνεϊν μακάρων γένος schon in sich selbst vollkommen klar ist. Aber das liegt doch wohl daran, daß man diese Worte gerade von den Versen 11 ff. und 45 ff. aus ansieht, ja eigentlich sogar von den Versen 116 ff., also der fertigen „Theogonie“ her beurteilt. Wenn das ὕμνεϊν μακάρων γένος für Hesiod und seine Hörer wirklich ein so selbstverständliches Thema neben anderen selbstverständlichen Themen wäre, dann versteht man nicht, warum seine Formulierung so außerordentlich anspruchsvoll durch 26—28 vorbereitet wird. Was auch immer unter den ἀληθέα in 28 genau verstanden werden soll<sup>17</sup>, etwas Besonderes ist es sicher; und zu diesen ἀληθέα soll das geforderte Lied über das μακάρων γένος gehören und sich damit als etwas Besonderes gegen alles, was nur ψεύδεα . . . ἐτύμοισιν ὁμοῖα ist, deutlich abheben: gegen das Selbstverständliche und Geläufige (ψεύδεα πολλά 27).

Mit den Worten ἀληθέα und μακάρων γένος allein ist dies Besondere des geforderten Liedes nicht scharf bestimmt. Das besagt aber, daß die „Inhalte“ der Musenlieder in den beiden hymnischen Partien (11 ff. und 45 ff.) tatsächlich notwendige Ergänzungen zu der knappen Formulierung des Auftrags im erzählenden Teil (33) sind.

Die Frage ist also berechtigt, warum diese Erläuterungen nicht dort stehen, wohin sie der Sache nach gehören: unmittelbar nach 33/4, sondern an Stellen, aus denen sie erst dorthin bezogen werden müssen.

Die Worte ἐκέλονθ' ὕμνεϊν μακάρων γένος 33 sind (zusammen mit 34) die | letzte Aussage einer erzählenden Partie, die von zwei hymnischen Partien eingeschlossen wird. Der erzählende Charakter dieser Partie nun ist zwar ganz deutlich durch das ununterbrochene Fortschreiten des berichteten Vorgangs bestimmt: αἶ νύ ποθ' — ἐδί-  
δαξαν 22 — ἔειπον 24 — ὥς ἔφασαν 29 — καὶ ἔδον 30 — ἐνέπνευσαν

<sup>17</sup> Vgl. vor allem H. Diller, Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie, Antike und Abendland 2 (1946), 140 ff. [unten S. 688].



δέ 31 — καί μ' ἐκέλονθ' 33. Aber der Gegensatz zum hymnischen Charakter der umgebenden Partien ist weniger groß, als es danach scheinen könnte. Es ist ja nicht irgendeine Erzählung, die Hesiod hier mitten hinein in seinen Hymnus auf die Musen gesetzt hat, sondern der Bericht über eine ganz bestimmte Handlung eben dieser gepriesenen Musen. Auch die umgebenden hymnischen Partien bestehen keinesfalls ausschließlich aus preisenden Attributen, wie Ἑλικωνιάδων, ἀπαλοῖσιν, τέρενα usw., sondern sind zum weit größeren Teil Schilderungen des Tuns der Musen, vor allem ihres Tanzens<sup>18</sup> und Singens<sup>19</sup>. Natürlich sind ὀρχεῖσθαι und αἰδεῖν als Tun der Musen nicht direkt vergleichbar mit ἐδίδαξαν usw. in der erzählenden Partie. Denn die Musen „sind“ gleichsam Singen und Tanzen, und dadurch sind die preisenden Aussagen über dieses „Tun“ nicht eigentlich verschieden von den preisenden Attributen Ἑλικωνιάδων, ἀπαλοῖσιν usw. Aber immerhin erleichtert die verbale Aussageweise — die ja notwendig aus der Personifizierung folgt — die Einführung wirklichen Tuns. Und auch das geschieht ja in den umgebenden hymnischen Partien. Schon λοεσσάμεναι 5 ist kein solches „seinsmäßiges“ Tun der Musen mehr wie ὀρχεῦνται 4, und ἀπορνύμεναι . . . στεῖλον 9/10 unterscheidet sich in dem hier gemeinten Sinne sicher nicht von den Tätigkeiten in der erzählenden Partie. Das wird besonders deutlich aus der Wiederaufnahme dieser Aussage in 68/71 αἱ τότε ἦσαν . . . νισομένων, wo das Episodische dieses Tuns durch τότε ausdrücklich vermerkt ist, wie das des Tuns in 22 ff. durch ποθ'.

Aber nicht nur durch die Einführung episodischen Tuns überhaupt bereitet die erste hymnische Partie auf die Erzählung 22–34 vor, sondern vor allem dadurch, daß in ihr plötzlich an sich „seinsmäßiges“ Tun (ὀρχεῦνται) ebenfalls als episodisches Tun dargestellt wird: χοροὺς ἐνεποιήσαντο 7, ἐπερρώσαντο δὲ ποσσίν 8<sup>20</sup>. Damit wäre die eingeschobene Erzählung von der Berufung zum Dichter

<sup>18</sup> ὀρχεῦνται 4, χοροὺς ἐνεποιήσαντο 7, ἐπερρώσαντο δὲ ποσσίν 8.

<sup>19</sup> ὄσσαν ἰεῖσαι, ὕμνεῦσαι 10/11, ὕμνεῦσαι τέρπουσι 37 und 51, εἰρεῦσαι 38, φωνῇ ὁμηρεῦσαι 39, ὄσσαν ἰεῖσαι—κλείουσιν 43/4, ἀγαλλόμεναι ὅπλ' καλῇ 68, ὕμνεῦσαι 70, αἰδον 75.

<sup>20</sup> Auch ὄσσαν ἰεῖσαι, ὕμνεῦσαι 10/11 ist natürlich neben στεῖλον aori-

nur die ganz natürliche Fortsetzung dessen, was in der ersten hymnischen Partie geschildert ist: eben Schilderung eines (für Hesiod) besonders wichtigen Tuns der Musen. Da alle im hymnischen Teil geschilderten Tätigkeiten der Musen Elemente des Preisens sind, wird man dem geschilderten Tun der Musen im erzählenden Teil dieselbe Funktion zusprechen dürfen.

Danach erweist sich also die Erzählung als ein Teil des Hymnus selbst. Umgekehrt bereitet die erste hymnische Partie durch Schilderung von Tätigkeiten nicht nur auf die Erzählung vor, sondern sie ist ihr selbst durchaus angenähert, und zwar nicht nur formal, sondern vor allem auch inhaltlich. Denn das hier geschilderte Tun der Musen spielt sich nicht irgendwo ab, auch nicht dort, wo man es eigentlich erwartet, auf dem Olymp; sondern überraschenderweise auf dem Helikon, dort also, wo dann auch Hesiod zum Dichter berufen wird.

So betrachtet, ist der Hymnus bereits von Anfang an Erzählung, und die Erzählung durch und durch Hymnus.

Das Ereignis auf dem Helikon, durch das Hesiod Dichter geworden ist, wird also hier im Theogonieproömium nicht als Erzählung eines persönlichen Erlebnisses ausgesprochen, sondern als Hymnus auf ein Tun der Musen. Aus dieser unverkennbaren Tendenz, alle Aussagen des Proömiums hymnisches Element werden zu lassen, erklärt sich nun auch, warum die nötigen Erläuterungen zu ὑμνεῖν μακάρων γένος 33 nicht in unmittelbarem Anschluß an die Formulierung selbst gegeben werden, sondern nach 11 ff. und 45 ff. versetzt sind.

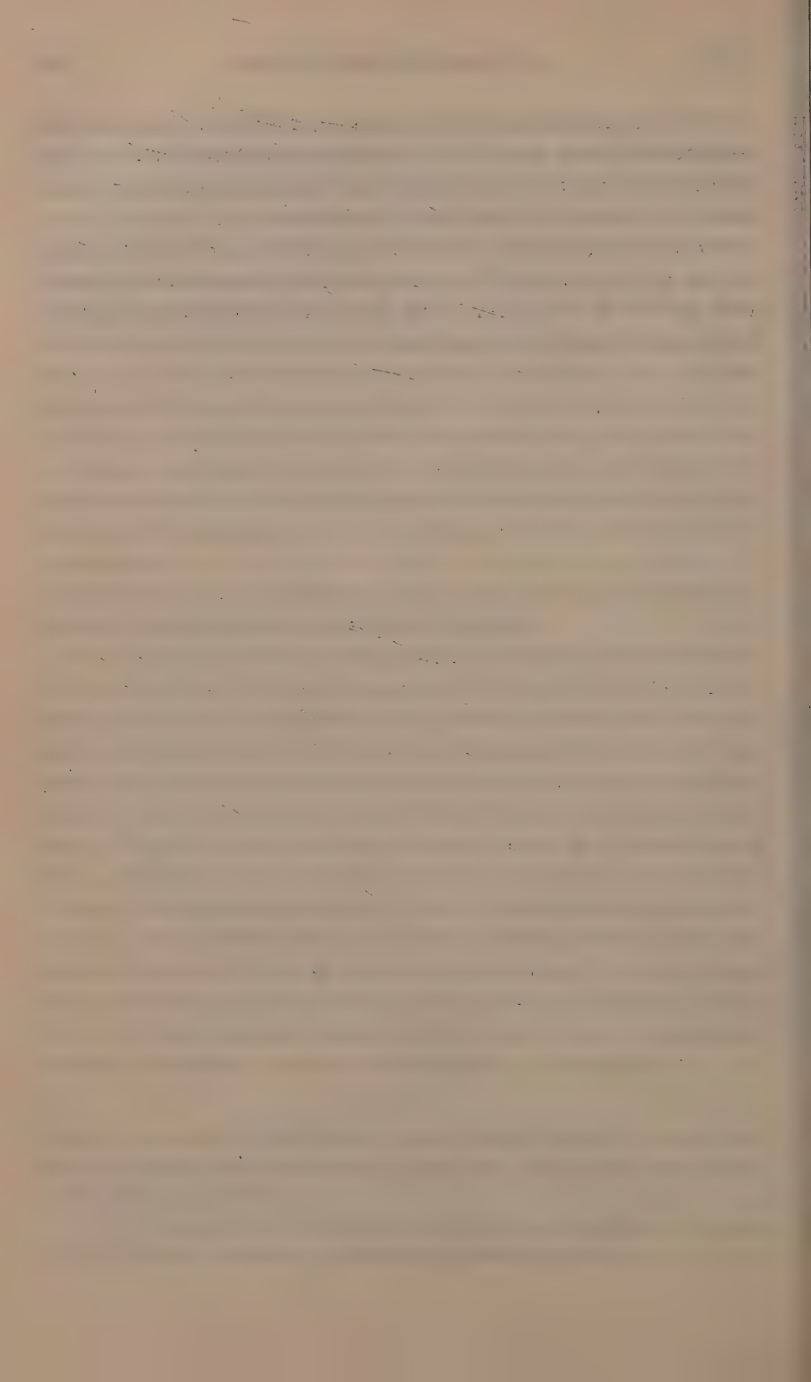
Diese Erläuterungen werden in der Form von Inhaltsangaben gegeben. Dort, wo sie jetzt im Proömium stehen, sind sie Elemente des Preisens: sie führen in nuce das eigentlichste Tun der Musen konkret vor Augen. Dort, wohin sie der Sache nach gehören, hätten sie — in dieser, wie wohl auch in jeder anderen Form — einen ganz anderen Charakter: sie wären ausdrücklich Explizierung<sup>21</sup>.

stisch zu verstehen. Zum Problem dieser Aoriste zuletzt K. von Fritz, Das Prooemium der hesiodischen Theogonie, Festschrift Bruno Snell (1956), 93 [oben S. 308, 18].

<sup>21</sup> „Sie trugen mir auf, ὑμνεῖν μακάρων γένος, nämlich ...“, oder noch deutlicher: „ὑμνεῖν μ.γ., worunter zu verstehen ist ...“

Wenn die „Erzählung“ 22–34 mit einer solchen Explizierung belastet würde, kann sie nicht mehr rein aufgehen im Hymnus; ganz abgesehen davon, daß den hymnischen Partien, jedenfalls der ersten, dann ihr glanzvolles Kernstück fehlen würde.

Nur dadurch, daß die Erläuterung nach 33 mit der Formel ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα περὶ δοῦν ἢ περὶ πέτρην abrupt verhindert und nach 11 ff. und 45 ff. verdrängt wird, kann sie hymnisches, d. h. überhaupt poetisches Element werden.



# DER PROMETHEUS-PANDORA-MYTHOS





## DIE LITERARISCHE ÜBERLIEFERUNG DES PROMETHEUSMYTHOS

Von WOLF ALY

### 3. Die Hesiodische Fassung

Es handelt sich um die beiden Stücke Theog. 507—616 und Erga 42—104. Beide sind so oft und in so verschiedenem Sinne besprochen, daß von einer allgemeingültigen Interpretation nicht die Rede sein kann; der Leser wird mir eine Aufzählung aller gemachten Vorschläge billigerweise erlassen, wenn ich vorausschicke, daß ich auch aus m. E. nicht zutreffenden Behandlungen der strittigen Stellen zu lernen versucht habe, so daß mancher bekannte Gedanke vielleicht nur in einen neuen Zusammenhang gerückt werden wird.

Das Allheilmittel der bisherigen Kritik war die Interpolation. Und so liefen alle bisherigen Erklärungsversuche auf Streichungen hinaus, ohne daß man erfuhr, woher denn diese allen Zusammen- | hang störenden Interpolationen gekommen seien. Wir haben unseren Standpunkt demgegenüber schon dargelegt<sup>1</sup> und wiederholen noch einmal kurz: Es kommt nicht darauf an, durch Streichungen ein allen ästhetischen Ansprüchen entsprechendes Gebilde zu erzielen, sondern das Überlieferte zu verstehen. Von dem, was sich uns im einzelnen ergeben hatte, als wir in Hesiod den zweiten Bearbeiter der Theogonie erblickten, werden wir nur in allerbeschränktestem Umfange Gebrauch machen; wir hoffen, auch ohne diese Voraussetzung eine gewisse Klarheit zu gewinnen, so daß die folgenden Ausführungen zugleich einen Prüfstein unserer damaligen Resultate abgeben können. Nur das halten wir prinzipiell fest, daß es als strittig betrachtet werden muß, ob der Verfasser der Werke und Tage für jeden Vers der Theogonie verantwortlich gemacht werden darf.

<sup>1</sup> S. oben S. 50.

Der Aufbau der Theogonie ist so durchsichtig, daß die Zugehörigkeit der Verse 507 ff. zur Aufzählung der Titanenfamilien nicht in Frage gestellt werden kann. Nachdem die Familien von Okeanos-Thetys V. 337, Hyperion-Theia V. 371, Kreios-Eurybie V. 375, Koios-Phoibe V. 404, Kronos-Rhea V. 453 erzählt sind, kommt als sechstes und letztes Paar Iapetos und Klymene V. 507. Sie haben vier Kinder, die erst genannt und dann in veränderter Reihenfolge charakterisiert werden. Epimetheus bekommt etwas mehr als zwei Verse, Menoitios fast drei, Atlas vier und Prometheus fast 100! Gewiß ist er mit Absicht an den Schluß gestellt, um mehr über ihn anhängen zu können: er ist der Bedeutendste, der nach anderer Version (Aisch. Prom. 199 ff.) in den unmittelbar danach erzählten Titanenkampf tätig eingreift; aber Hesiod hat das nicht. Er führt die Episode bis zur Fesselung, die als noch bestehend bezeichnet wird V. 616: μέγας κατὰ δεσµὸς ἔρۇκει. Dazu steht in schroffstem Widerspruch die Mitteilung V. 526 ff., Herakles habe den Adler nach Zeus Willen getötet καὶ ἔλۇσαςτο δυσφροσυνάων; das hat keinen Sinn, wenn es nicht auf die Befreiung selbst bezogen wird, die dem Adlerschuß unmittelbar folgte.

Man hat die Fugen gesucht, die den ohne Zweifel vorhandenen Einschub begrenzen, und sie mit Recht in den V. 532–534 und nach 616 erkannt. Wie seine drei Brüder, so wird Prometheus als ὑβριστῆς eingeführt; auch er ist schwer bestraft V. 521–525. Das entspricht inhaltlich und quantitativ dem, | was wir von den Brüdern hören; und die Parallelisierung: Atlas im Westen, Prometheus im Osten, jeder an einer der beiden Säulen, die Himmel und Erde trennen, ist ein der Kunst des 6. Jahrhunderts geläufiges Motiv. Aber während Atlas das, was er tut, schon im Namen andeutet, sieht Prometheus ganz anders aus. Nur durch Zufall kann er zum Pendant geworden sein, und wer sich den großen Einfluß der Theogonie auf die bildende Kunst seit der Kypseloslade vergegenwärtigt, wird nicht daran zweifeln, daß sie gerade durch diese Theogoniestelle zusammengestellt sind.

Von Prometheus allein war noch etwas Besonderes hinzuzufügen: er war, wenn auch nach langer Zeit, befreit. Der Dichter der Theogonie liebt es, spätere Ereignisse vorwegzunehmen, und wußte sehr

wohl, daß die Prometheusepisode erst nach dem δασμός der Welt spielte. War die Strafe vorweggenommen, so mußte die Befreiung im Anschluß daran erzählt werden; das steht vollkommen ordnungsgemäß in den V. 526—531: Den Adler tötete der Sohn der Alkmene, der ihn von seinem Leid erlöste, nicht ohne Willen des Zeus, damit Herakles auf Erden berühmt werde.

Die nächsten drei Verse verdecken die Fuge; denn mit V. 535 setzt eine neue Erzählung von frischem ein.

532 ταῦτ' ἄρα ἄζόμενος τίμα ἀριδείκετον υἱόν.  
καίπερ χωόμενος παύθη χόλου, ὃν πρὶν ἔχεσκεν,  
οὔνεκ' ἐρίζετο βουλὰς ὑπερμενεί Κρονίῳνι.

Schön sind die Verse nicht, mag man auch die beiden Hiate der Überlieferung in die Schuhe schieben; es lag ja auch nicht die geringste Veranlassung vor, die Schuld des Dulders nachzuholen. Es ist in dem folgenden Abschnitt gar nicht von der Schuld allein die Rede, sondern von allerlei anderem, das zur Illustration des Verses dient:

613 ὥς οὐκ ἔστι Διὸς κλέπαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν.

Danach erst lenkt die Erzählung noch einmal ganz kurz auf Prometheus zurück, um dessen *dauernde* Bestrafung recht eindringlich zu betonen. Nach V. 616 dann reißt der Zusammenhang in der heutigen Fassung vollständig ab, die andere, nicht verkleisterte Fuge. Dieser Riß ist nicht durch die Überlieferung verschuldet, sondern durch Überarbeitung. So hebt sich die zur Haupte Erzählung sachlich und stilistisch im Widerspruch stehende Einlage vom Opfertruge, dem Feuerdiebstahl und der Schaffung des Weibes scharf begrenzt heraus. Es will | uns scheinen, als ob die Prometheusepisode von dem, der die Bedeutung der Hunderthänder (im Gegensatz zu der kyklischen Titanomachie!) so nachdrücklich vorbereitete, bereits vorgefunden sei.

Aber wir danken es ihm, daß er die Einlage, eine wahre Perle nachhomerischer Epik, uns erhalten hat, trotzdem sie im Stil vollkommen herausfällt und sicher nicht für diese Stelle gedichtet ist. Es kann nur ein älteres Stück Poesie sein, das nicht ganz intakt geblieben sein dürfte, als es in diesen stilfremden Zusammenhang ein-

gegliedert wurde. Auf diese Veränderungen werden wir scharf aufpassen müssen, wollen wir anders uns darüber klarwerden, was das für eine Poesie gewesen sei, aus der das Fragment stammt.

„Als sich Götter und Menschen schieden“ ... das setzt voraus, daß es Menschen gibt, deren Herkunft nicht mitgeteilt ist. So ist der erste Eindruck, daß das Fragment am Anfang unvollständig ist. Es gab freilich eine Poesie, die so unlogisch und unbekümmert begann; fangen doch die Werke und Tage mit einem οὐκ ἄρα ... an, und manches deutsche Märchen wird nicht anders sein; ich denke etwa an die Geschichte vom König der Tiere: „Als der Löwe alt und schwach geworden ...“ Und so können wir von der Theogonie allein aus nicht mit Sicherheit sagen, ob je etwas davorgestanden habe; die Möglichkeit wird man zugeben. Nun folgt die Teilung des Rindes und das komisch-pathetische Zwiegespräch zwischen Prometheus und dem Göttervater. Wie so jeder zwei Verse mit feierlichster Anrede drehselt, das sieht einer Parodie des großen Epos unverkennbar ähnlich; wenn Lisco V. 543 als unnötig oder unrichtig streichen möchte, so hat er den Schalk in dem Dichter verkannt. Daß bei diesem bedenklichen Geschäft die Formen so gewahrt werden, *soll* komisch wirken. Deshalb ist das Beiwort, mit dem Zeus ausgezeichnet wird, gerade als er sich übers Ohr hauen läßt, ganz köstlich: ἄφθιτα μήδεα εἰδώς (so V. 545, 550 und 561). Seine Gier, wie er χερσὶν ἀμφοτέρησιν zugreift, ist tölpelhaft; der Hörer empfindet die ganze Befriedigung wahren Humors in dem Augenblick, wo der Unfehlbare, von menschlicher Begier übermannt, so gründlich vorbeigreift. Wir sind durch die Erinnerung an die Tragödie schlecht vorbereitet, so etwas harmlos aufzunehmen, und vergessen ganz, daß Größe und Ernst in die Gestalt des Prometheus eben erst durch Aischylos hineingelegt sind. Hier wirkt der Held der Komödie Epicharms und des Satyrspiels, | dessen Verwandtschaft mit Kerkopen und Kabiren nachzuweisen eine reizvolle Aufgabe wäre.

Aber freilich, in das Götterepos paßt der Kobold schlecht; die Stelle mußte zum mindesten gemildert werden, was die beiden V. 551–552 denn auch besorgen. Sie sind den oben zitierten Flickversen vollkommen ebenbürtig:

γῶν ῥ' οὐδ' ἠγνοίησε δόλον· κακὰ δ' ὄσσετο θυμῷ  
θνητοῖς ἀνθρώποισι, τὰ καὶ τελέεσθαι ἔμελλεν·



und es hindert nichts zu glauben, daß der Zusammenhang ehemals der gewesen sei:

Ζεὺς ἄφθιτα μῆδεα εἰδὼς  
ἀμφοτέρησι χέρεσσιν ἀνείλετο λευκὸν ἄλειφαρ.

Die Tat wird sofort zum Aition; dann wieder die feierliche Anrede, die man nicht durch Streichung von V. 559 ihres parodischen Charakters entkleiden soll. Hatten wir eben einen, wenn auch unbedeutenden Zusatz, so ist der nun folgende Feuerdiebstahl so auffallend kurz und ohne Ausnutzung der Situation erzählt, daß wir vermuten, es sei gestrichen, was sich allzuwenig schickte. Denn daß Zeus abermals betrogen wird, konnte nach Analogie des Opfertruges possierlich genug dargestellt werden; es ist unterdrückt. Die Rache läßt nicht auf sich warten. Aber dem Dichter scheint alle poetische Kraft ausgegangen zu sein. Ein Befehl wird ausgeführt, der nicht ergangen war, das Bilden aus Erde wirkt lahm; und wenn nun der Schmuck so ausführlich geschildert wird, denkt man wieder an eine Streichung in den Versen zuvor, wohl deshalb, weil der Einschub auch so schon lang genug geraten ist. In V. 576–584 steckt allerdings eine doppelte Fassung des Gedankens, denn es konnte nur entweder von einem Blumenkranze oder von einer goldenen Stephane die Rede sein. Wir haben aber keinerlei Anhaltspunkt, welche Fassung den Vorzug verdient<sup>2</sup>. Genug, daß das Mädchen prächtig geschmückt in die Versammlung der Götter und Menschen kommt. Dadurch erfahren wir aber erst, daß jene Teilung der Welt noch gar nicht beendet ist, daß die streitenden Parteien noch immer tagen, wie in V. 536. Auch diese Unklarheit wird erst durch Kürzungen entstanden sein. |

Nun kommt das Weib zu den Menschen; und ich gebe zu, daß V. 591 den Abschluß bilden konnte, an den sich V. 613 zwanglos anschloß<sup>3</sup>. So wie es jetzt dasteht, beweist eben der Gegensatz der

<sup>2</sup> Der Maler des bekannten Vasenbildes mit der Schmückung der „Anesidora“ kannte offenbar nur den goldenen Reif. Der Name Anesidora, ein Gedächtnisfehler für Pandora, beweist aber, daß er nicht nach dem Original, sondern nach den beiden hesiodischen Fassungen malte.

<sup>3</sup> Unter einer Bedingung könnte der Weiberspiegel für einen nachträglichen Einschub erklärt werden; wenn der Verfasser der Theogonie

V. 590—613 zur übrigen Theogonie, daß die Verse eng zu der Geschichte vom Opfertruge gehören, dessen regelrechte Fortsetzung sie bilden. Das allein schon muß uns warnen, sie als Interpolation im gewöhnlichen Sinne zu fassen. Ich sehe nicht ein, wer auf den Gedanken gekommen sein sollte, diese Nach- oder Eindichtung zu machen, die außerdem ihre nächsten Parallelen bei Semonides von Amorgos, d. h. bei einem Dichter des 7. Jahrhunderts hat. So erscheint uns die Einlage als ein Ganzes, als das Fragment einer burlesken Dichtung, deren Charakter durch Zusätze und noch mehr durch Streichungen soweit abgestimmt ist, um in dem neuen Zusammenhang nicht allzu grell aufzufallen.

Am Schluß fehlt sicher noch etwas, die Bestrafung nämlich, die der Dichter der Theogonie bereits angedeutet hatte. Dagegen scheint alles dafür zu sprechen, daß diese Dichtung die Befreiung nicht kannte. Darauf führt ἐρύκει in den schließenden Versen, aber auch ein anderer Umstand will bedacht sein: Die Bestrafung war die gerechte Folge frivoler Handlungen; nur da, wo alter Prometheus kult lebte, wird man gegen dauernde Verdammung protestiert haben, indem man ihn sich wieder befreit dachte. Da Herakles dabei die Hauptrolle spielt, so wird diese Geschichte einer Herakleis<sup>4</sup> ange-

ursprünglich mit V. 591 schloß, kann ein anderer die Fortsetzung nach dem Original, weil sie ihm gefiel, mit hineingenommen haben, ähnlich wie der Blumenkranz dem Original angehört haben kann, während der goldene Reif (s. die letzte Anm.) für die Theogonie gedichtet ist. 591 ὁ λῶϊον γένος gibt einen guten Schluß, 590 γένος γυναικῶν fordert eine weitere Ausführung durch πῆμα μέγα κτλ.

<sup>4</sup> Und zwar einer Herakleis, die den *thebanischen* Herakles in den Vordergrund stellte, nicht bloß, weil der Held ausdrücklich Θηβαγενής heißt. Die Tat hat mit dem Dodekathlos ebensowenig zu tun wie die Mitwirkung im Gigantenkampf V. 851 und der V. 307 ausdrücklich genannte Iolaos. Im Prometheus λυόμενος sieht man, wie mühsam sie mit der Hesperidenfahrt verknüpft wurde. Aber der Daktyl Herakles in Thespiai ist mit Prometheus ebenso verwandt wie Hephäst. Die Befreiung des Dulders, den ein ionischer Dichter gefesselt hatte, ist dort gedacht, wo Pr. im Kult lebte, d. h. zwischen Athen und Phokis. Auch *Promethos*, der Gründer von Kolophon, wird durch seinen Bruder Damasichthon mit Theben verbunden.

hören, d. h. einem Sagenkreise, der inhaltlich mit jener Geschichte vom Opfertrug und allem, was folgte, nicht das geringste zu tun hat. Es ist daher nicht besonders auffallend, eine Version anzutreffen, die von der Bestrafung zwar, aber nicht von der Befreiung wußte. |

Ganz unabhängig hiervon will der Passus der Werke und Tage betrachtet sein, die sicher von dem Hesiodos sind, der sich Theog. 22 mit Namen nennt. Diese Episode der Werke und Tage wird aber nur in engstem Zusammenhang mit dem Aufbau der ersten 200 Verse besprochen werden können, ein charakteristisches Kennzeichen, wie anders dieselbe Geschichte dort eingearbeitet ist, als in die Theogonie.

„Schwer ist den Menschen das Leben gemacht, denn die Götter haben ihnen den βίος verborgen. Zeus hat ihn verborgen aus Zorn über Prometheus, der ihn betrogen hat; er verbarg aber das Feuer . . .“ Was der Dichter unter βίος versteht, hat er kurz zuvor V. 31 gesagt: βίος ἐπηετανὸς ὠραῖος, τὸν γαῖα φέρει, Δημήτερος ἀκτῆν. Dazu stimmt es, wenn er V. 44 versichert: wenn er nicht verborgen wäre, so brauchte der Mensch sich nicht zu plagen. Nun kann man aber nicht behaupten, daß Prometheus es verschuldet habe, wenn der Mensch im Schweiß seines Angesichtes sein Brot essen muß; die Bedeutung von βίος ist verschoben, denn nur wenn unter βίος im weiteren Sinne alles zum Leben Förderliche und Nützliche verstanden wird, kann man das Vorenthalten des Feuers in Verbindung mit der schweren Arbeit des Alltags nennen. Wieder markiert sich deutlich eine Fuge in der Komposition. Sie läuft zwischen dem Stück von der Eris und Arbeit V. 11–46 und dem Feuerdiebstahl; aber einen scharfen Schnitt wird man nicht entdecken können; durch eine feine Schiebung des Gedankens ist der Anschluß so elegant bewirkt, daß wir unmerklich von einem der sich so wenig berührenden Gedanken zum anderen geführt werden. Mit allmählicher Steigung folgen sich die Stichworte: 42 κρύψαντες βίον θεοί, 47 Ζεὺς ἔκρυψε, 50 κρύψε δὲ πῦρ, so daß wir schonend über den logisch nicht ganz zu rechtfertigenden Gedankensprung hinweggeführt werden: den Menschen ist die „Lebensmöglichkeit“ erschwert, nicht die Götter insgesamt haben es getan, nein, Zeus in Person; er hat nicht einfach die Nahrung den Menschen versagt, sondern indirekt durch Vorenthalten des Feuers ihnen die Verwertung der Güter unmöglich gemacht. Man erkennt leicht | die Fessel, die den Dichter beengte: Er wollte

aus bestimmten Gründen auf die Prometheusgeschichte hinaus, obgleich ihm nur ein einziger Gedanke darin paßte, den er am Schluß besonders liebevoll ausführt. Er suchte einen Übergang und fand ihn, vielleicht nicht ganz so bequem wie V. 106, 109, 202, wo eine neue Geschichte ungeniert mit einem in Verse gebrachten ἄλλως einsetzt; hier wollte er überleiten und tat es mit Hilfe der schwankenden Bedeutung von βίος.

Ich sagte: es kam ihm nur auf einen ganz speziellen Gedanken der Prometheusgeschichte an. Der Opfertrug wird als bekannt vorausgesetzt und ganz kurz abgetan, nicht anders der Feuerdiebstahl, und erst bei der Entdeckung des Diebstahls durch Zeus und bei dessen Rache verweilt der Dichter. Ausführlich wird der Befehl zur Schaffung des Weibes gegeben. Die Stimmung dieser Verse paßt ähnlich zu dem sittlichen Ernst der Mahnlieder, wie der burleske Ton der Theogonieeinlage zu seiner Umgebung. Aber lassen wir das noch beiseite.

ὡς ἔφαθ', οἱ δ' ἐπίθοντο Διὶ Κρονίῳ ἀνακτι.

Dieser Vers muß noch dazugehören; er paßt zu gut als Abschluß für den ausführlichen Befehl. Ich weiß zwar wohl, daß diese Wendung nach indirekter Rede sonst nicht vorkommt, allein, beweist das etwa, daß ein anderer diese dem Epos sonst nicht geläufige Form gewählt habe? Wenn es ein Fehler ist, so sehe ich nicht ein, warum ihn nicht Hesiod selber begangen haben kann, den wir nicht ohne Grund erst der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts zugewiesen haben. Es bleibt außerdem zu erwägen, daß wir in der indirekten Rede des Befehls vielleicht doch nicht ganz die Originalform besitzen, sondern daß der Dichter eben jene Quelle, die uns die Theogonie kennen gelehrt hatte, benutzt hat, in der der Befehl in direkter Rede gegeben war.

Die Ausführung des Befehls hat fast alle Kritiker zur Verzweiflung gebracht, denn es ist nicht zu leugnen: der Befehl wird nicht genau ausgeführt; insbesondere tut Aphrodite nicht ihre Pflicht, an deren Statt Chariten und Horen sowie Peitho mithelfen, das Mädchen auszustatten. Ich habe zwei Gründe, die Verse trotzdem für unentbehrlich zu halten. Sind die Verse gefälscht oder — da von eigentlichen Fälschungen in dieser Art von Poesie nicht die Rede

sein kann — hinzugewachsen, so müßte das ein sonderbarer Kopf gewesen sein, der zu dem Befehl eine Ausführung dazudichtete, die nicht stimmt. Jede Abweichung mußte ja den Nachdichter verraten, so daß ich in | dieser Freiheit der Behandlung eben gerade eine Spur des echten Verfassers erblicke. Wen das nicht überzeugt — ich werde die Abweichungen noch im einzelnen durchgehen — der möge folgendes überlegen: Mit V. 90 schließt sich die Geschichte vom Pithos an, ein Motiv, auf das der Dichter nur verfallen konnte, wenn zuvor Pandora genannt war, die als Mutter Erde die eigentliche Herrin des allspendenden Fasses ist. Deren Name aber steht in untrennbarem Zusammenhange mit den inkriminierten Versen, so daß, wer V. 70 bis 80 einklammert, auch den Namen Pandora und alles, was sich motivisch an diese anschließt, streichen muß. Daß dieser Vorschlag überhaupt nicht diskutierbar ist, davon nachher. Sehen wir uns die Ausführung des Befehls noch etwas genauer an, so tut Hephäst seine Schuldigkeit: er bildet ein Mädchen. Athene sollte diesem allerhand Kunstfertigkeiten lehren; indem sie sie nun schmückt, nimmt sie das Ergebnis weiblicher Handfertigkeit voraus. Aphrodite sollte χάρις und Liebessehnsucht geben; sie sendet die Chariten in Person und läßt sich im übrigen von ihrer Tochter Peitho (siehe Sappho frg. 135) vertreten, der sich zum Überfluß die Horen anreihen. Auch sie sind nicht bloß hier mit Aphrodite verbunden (siehe Hygin astr. p. 39, 1 Bu.). V. 76 ist Dublette zu V. 72. Endlich gibt, wie befohlen, Hermes verschlagenen Sinn und fügt überdies die Stimme hinzu.

Wir wollen einen Augenblick verweilen. Daß wir hier eine andersartige Verarbeitung des aus der Theogonie uns schon bekannten Stückes vor uns haben, wird zum Überfluß durch eine Anzahl von wörtlichen Anklängen bewiesen, von denen ich nur die wichtigsten anführe: V. 54 = Theog. 559, V. 70–72 = 571–573 mit ganz geringer Abweichung u. a. m. Und doch hat der Verfasser nicht die Theogonie ausgeschrieben. Erinnern wir uns, daß der Befehl, den Hephäst alsbald ausführt, zu fehlen schien: dieser steht ausführlich in den Werken und Tagen; das scheint, mehr dürfen wir noch nicht sagen, darauf hinzudeuten, daß dem Verfasser der Werke und Tage das vollständigere Original mindestens bekannt war. Andere Beobachtungen werden das bestätigen.

Die Schöpfung des Weibes schließt mit den Worten:



ὄνόμηνε δὲ τήνδε γυναῖκα | Πανδώραν . . .

Der Gedanke von Lehrs war genial, hierin die Schöpfung des „Weibes“ schlechthin zu erblicken: er nannte diese „Weib“. Nun haben wir zwar schon angedeutet, daß gerade der Name | Pandoras zur Weiterspinnung des Gedankens benutzt wird; trotzdem bestätigt die Fortsetzung, wie sie in der Theogonie steht und wo nur von dem „Weibe“ als solchem die Rede ist, den Lehrsschen Gedanken; nur daß die Konsequenz jetzt nicht umgangen werden kann, daß V. 80 dem Original gehört, während V. 81–82 von Hesiod hinzugefügt sind, um neue Gedanken daran zu schließen.

Was nun kommt, die Aufnahme des Weibes bei Epimetheus, der sich betören ließ, ist ein notwendiger Teil des Originals deshalb, weil für Hesiod kein Grund vorlag, die Figur des Epimetheus neu einzuführen. Es bestätigt sich jetzt unsere vorhin hingeworfene Vermutung, daß Hesiod Teile des Originals gekannt habe, die in der Theogonie nicht verwertet sind, wo bekanntlich Epimetheus vollständig unterdrückt ist — vielleicht, weil er schon zuvor als Sohn des Iapetos erwähnt war, aber der Grund ist Nebensache, genug, daß er in der Fabel von der Schöpfung des Weibes gestrichen ist (zwischen V. 589 und 590).

Scheinbar sind wir am Ziel, denn indem Epimetheus das Weib bei sich aufnimmt, ist das Unglück ja geschehen, doch Hesiod fährt anders fort: „Vorher lebten die Menschen ohne Krankheit und Not; aber das Weib nahm den Deckel von dem Faß, so daß die Übel sich in die Welt verstreuten und nur die Hoffnung drin blieb. Seitdem sind die Menschen von unzähligen schleichenden Krankheiten umgeben.“

Wiederum ist die Logik recht mangelhaft. Ist das etwa die Folge davon, daß Epimetheus das Weib in sein Haus nahm? Ist das die Wirkung des ἐπίκλοπον ἦθος, diese Tat echt weiblicher, harmloser Neugierde? Da hat uns die Theogonie doch besser informiert über die bedenklichen Folgen des Handels. Um den Pithos zu öffnen, brauchte es keines törichten Epimetheus; der Schluß ist nur erträglich, wenn er absichtlich anders gestaltet war, als es die in der Theogonie erhaltene Vorlage bot.

Und es sind wohl die schönsten Verse des ganzen Gedichts, dieser Ausdruck eines verzweifelten Pessimismus, der rings auf Erden nur

Kummer und Sorge sieht. Das Leben ist schwer. Mit diesem Leitmotiv schließt das ganze Spiel der Phantasie, das von dem Mangel des βίος, von der Schwere und Mühseligkeit des täglichen Lebens ausgegangen war. Hatte uns der seltsame Ton des Zwischenspiels zuweilen in Erstaunen gesetzt, so erkennen wir jetzt den letzten Grund der ganzen Episode. Der Ursprung alles Unglücks, das ist das Ziel, auf das die Geschichte von | Prometheus hinführen soll. Aber jener Mythos half dem Dichter nur den halben Weg weit; eigenes Denken lehrte ihn rechtzeitig von dem Pfad der bekannten Geschichte abzulenken und durch kühne Verbindung mit einem ebenso bekannten Märchenmotiv zu einem neuen tiefsinnigen Schlusse zu führen.

Ein paar Worte erfordert noch dieses neue Motiv. Gleich dem Säckel des Fortunat und dem Schlauch des Aiolos besitzt der Pithos des Mädchens die Fähigkeit, dem Eigentümer freie Verfügung über die eingeschlossenen Dinge zu gewähren, solange das Gefäß geschlossen. Einmal geöffnet, entflattern sie, und nur die Hoffnung bleibt, d. h. wer nichts mehr hat, nährt sich von vergeblicher Hoffnung. So ist diese nicht einmal als das Gut aufgefaßt, als die sie mit der Kraft eines fröhlichen Optimismus Aischylos in seiner Tragödie hinstellt. Das Faß lieferte dem Dichter der Name Pandora, während er das Motiv von dem Öffnen desselben umbiegt und die auf Erden umgehenden Krankheiten unmittelbar zu seinem Inhalt macht.

So stellt sich uns Hesiod als ein origineller Kopf dar, der eigene Gedanken darstellt, indem er mit Absicht den betretenen Weg bekannter Mär kreuzt und wohl eine Zeitlang verfolgt, um rechtzeitig abzubiegen und so den Hörer scheinbar in gewohnten Vorstellungen zu ganz neuen Resultaten zu führen. Charakteristisch ist, daß er im Schlußvers sogar wieder in die Prometheusfabel einlenkt mit den an Theog. 613 anklingenden Worten:

οὕτως οὗ τι πη ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι.

Wir sind am Ende. Daß jener, der die Einlage der Theogonie zu-rechtstutzte und ein recht ungeschickter Kerl war, mit dem Verfasser der Werke und Tage nicht identisch sein kann, sei nur nebenbei bemerkt, weil wir jüngst auf anderen Wegen zu dem gleichen Resultat gekommen waren. Wenn ich jetzt einige Stellen anders beurteile, so

ändert das an dem Ganzen nichts. Viel wichtiger ist uns die Erkenntnis, daß es möglich sein muß, aus beiden Einlagen eine alte Dichtung aus spätestens der Mitte des 7. Jahrhunderts zu rekonstruieren, die in launiger Weise die Geschichte von der Teilung der Welt und der Rolle, die der schlaue Prometheus dabei spielt, erzählte. Aber nicht bloß den Hesiod allein dürfen wir dazu heranziehen. Wir hatten zu Anfang gefragt, inwieweit Tragödie und mythographisches Handbuch auf Hesiod beruhten und dürfen jetzt den Schluß ziehen. Für Aischylos habe ich keinen Beweis, daß er mehr als Hesiod und allenfalls die aus diesem geschöpfte Prosafassung bei Akusilaos gekannt habe. Daß aber das Handbuch mehr als Tragödie und Hesiod zusammen habe, kann nun nicht mehr gezeugnet werden. Das stammt aus dem Original. Ich will es nicht im einzelnen aufzählen, um Wiederholungen zu vermeiden, sondern lieber gleich zusammenfassen, was nach unserer Ansicht in jener alten Dichtung gestanden haben wird:

Prometheus bildet die Menschen, d. h. zunächst die Männer, aus Ton. Als nun Zeus die Welt verteilt — es findet zu diesem Zweck eine Art Kongreß in Mekone statt —, weiß Prometheus für seine Geschöpfe in der Theog. V. 535 ff. geschilderten Weise die bessere Hälfte des Opfers zu erhalten. Zeus wird betrogen. Dafür behält er sich das Feuer vor. Die Theogonie hat hier mit ihrem οὐκ ἐδίδου das echte gegenüber dem aus dem Zusammenhang erklärbaren ἔκρυψε der Werke und Tage. Der Diebstahl mag in der Form, die Hygin hat, sich angeschlossen haben, daß nämlich Prometheus, nicht imstande, das himmlische Feuer zu holen, wie das auch Plato voraussetzt, seine Fackel am Sonnenwagen entzündet<sup>5</sup>, natürlich in dem Moment, als er aufgehend der Erde am nächsten ist. Zeus erblickt es erst, als es unter den Menschen auflodert und gibt den Befehl, das Weib zu bilden. Götter führen ihn aus und tun dabei nach Kräften das Ihrige; dies Wesen, genannt γυνή, führen sie in die immer noch tagende Versammlung der Götter und Menschen, wo es Epimetheus, der eigens zu diesem Zwecke erfundene Bruder

<sup>5</sup> Erst Aischylos nennt Lemnos, im Anschluß daran Platon Hephäst als Bestohlenen.

des Prometheus, ins Haus nimmt. Von ihr stammen alle Weiber ab auf Erden, deren Eigenheiten drastisch geschildert waren, wie die Theogonie zeigt. Aber Prometheus ereilt die Strafe, die wohl kurz abgemacht war, weil es diesem Dichter nach unserem Empfinden nicht daran lag, durch großartige oder schreckliche Bilder zu wirken. Genug, daß der Schalk seiner Taten Lohn erhielt.

#### 4. Beschluß

Wir kennen mehrere solcher Produkte aus der Blütezeit des epischen Gesanges, die wir Hymnen zu nennen pflegen. Mehrere sind erhalten in der bekannten Sammlung, andere mit Sicherheit rekonstruiert. So die Ballade von Typhon, so der sogenannte Hephaistoshymnos, den Wilamowitz geistvoll wiedergewonnen hat. Gerade weil der letztere im Stil so große Ähnlichkeit mit dem von uns erschlossenen Dichtwerk gehabt zu haben scheint, sei vorausgeschickt, daß meine Ausführungen längst in den Grundzügen feststanden, als ich durch Maltens enthusiastischen Hinweis<sup>6</sup> mit dem Hephaistoshymnos bekannt wurde. Beide Male der scherzende Ton, den wir übrigens aus dem Hermeshymnos schon kennen und der aus den *παίγνια* allgemein bekannt sein konnte. Es ist die typische Ausdrucksform des aufgeklärten Ioniertums, das in Glaubensstatsachen des Mutterlandes die poetisch verwertbaren Motive erkennt und sie skrupellos verwendet. Aber in einem unterscheidet sich unser Hymnos von den anderen: nicht Prometheus ist in dem Sinne der Held, daß man von einem Prometheushymnos reden könnte, da er schlecht fährt, und vielmehr das Menschengeschlecht als solches, seine Teilnahme an den Gütern der Welt und die Erschaffung des Weibes den Hauptinhalt bilden. Der Titel könnte wohl lauten: *ἀνθρωπίνου γένους γοναί*. Damit haben wir aber zugleich den Ausgangspunkt gewonnen, den Hymnos literarhistorisch einzuordnen — es gibt eine ganze *γοναί-Literatur*.

Ein altes Problem ist es, wie neben den „historischen“ Epen Homers und des Kyklos das Götterepos entstanden sei, wie es scheinbar fertig in Hesiods Theogonie vorliegt. Wir haben uns mit

<sup>6</sup> PW unter Hephaistos.

der Entstehungsgeschichte dieses Werkes schon einmal beschäftigt, indem wir feststellten, daß ganze Stücke älterer Poesie darin verarbeitet sind. Andeutungsweise fügten wir damals hinzu, daß auch die kyklische Titanomachie älter und von Hesiod „oder wer sonst der Verfasser sein mag“ benutzt sei. Das führte alles zu der Vorstellung, daß die erhaltene Theogonie nicht allzu alt sein könnte, obgleich wir sie um keinen Preis tiefer herabrücken möchten als dringend notwendig. Aber sie setzt eine lange Entwicklung voraus, deren Richtlinien etwa folgende sein dürften.

Das Proömium, mit dem der Rhapsode seinen Vortrag gelegentlich eines Götterfestes einleitete, war an den Gastgeber gerichtet. Jedesmal der Gott, den man feierte, konnte verlangen, zum wenigsten kurz angerufen zu werden, zumal wenn man, wie in Olympia und andernorts, die Vorführung geradezu als Dedikation an den Gott auffaßte. Und so nennt ja Hesiod frg. 265 den νεαρός ὕμνος als Aufgabe des Rhapsoden. So rettete sich der letzte Rest schöpferischer Kraft und gab dem sonst vorwiegend reproduktiven Künstler Gelegenheit, die Taten und, wie die Beispiele zeigen, in vielen Fällen die Herkunft des Gottes zu besingen. Das mochte im Apollonhymnos dessen Geburt und anschließend der Siegeszug bis nach Delphi sein, oder es waren wie bei Hermes die besonders anziehenden Streiche des Neugeborenen, es war die Geburt der Aphrodite oder die seltsam vaterlose Entstehung Hephästs, immer hieß es, die Größe Gottes in seinem Werden preisen. So nennt Menander de encom. IV 149 Walz (Alkaios frg. 6) gleich vier Hymnen dieses Typus, die γοναὶ Διονύσου, Ἀπόλλωνος, Ἡφαίστου, Ἑρμοῦ; wir sehen einen festen Topos vor uns entstehen, und es war nur die natürliche Folge, wenn man einmal versuchte, diese γοναὶ θεῶν zu sammeln: das gab den Stamm zu einer „Theogonia“, deren dürftigen Rest wir besitzen. Denn das ist deutlich zu erkennen: in dem Augenblick, wo der Dichter nach der Teilung der Welt zu den eigentlichen Olympiern kommt, zu Apollon und Artemis, Athene und all den anderen, da gibt er nur noch Überschriften, an deren Stelle wir die Hymnenreste setzen dürfen, die sich durch glücklichen Zufall erhalten haben; besonders für Athene sind wir sehr gut daran, indem uns Chrysipp (S. 55 meiner Theogoniausgabe) den vollständigen Text gerettet hat; es ist ein echter Hymnos



vom Typus: γοναὶ Ἀθηνᾶς, doch zitiert er statt dessen: Ἡσίοδος ἐν ταῖς θεογονίαις. Man kann einen Augenblick zweifeln, ob mit dem Plural zwei Gedichte gemeint seien, die im folgenden zitiert werden, oder eines, das nur in zwei verschiedenen Fassungen zitiert wird; der Gegensatz ist im folgenden durch die Worte τινῶν μὲν ἐν τῇ θεογονίᾳ γραφόντων . . . τινῶν δὲ ἐν ἐτέροις ἄλλως γραφόντων markiert, so daß Chrysipp offenbar eine zweite ausführlichere Theogonie ebenfalls unter Hesiods Namen gekannt hat, eben jene durch Zusammenfassung mehrerer Hymnen entstandene Sammlung von der Entstehung der Götter. Aber es wird der historischen Entwicklung nicht völlig entsprechen, wenn man mit Chrysipp zwei selbständige Gedichte nebeneinander annimmt, der ja auch ausdrücklich hervorhebt, wieviel beiden gemeinsam gewesen wäre. Noch unsere Theogonie hat Stellen, an denen der Text des eingelegten Hymnos fast unverkürzt ist, ich meine vor allem den Musenhymnos V. 53–67 und den Aphroditehymnos V. 154–206; beide handeln tatsächlich von der Geburt der betreffenden Göttinnen. An anderen Stellen ist systematisch gekürzt, wie in der dürftigen Tafel der Zeusgattinnen V. 886–929.

So erscheint die Theogonie als der Ausklang eines historisch | bedingten Brauches, in der erhaltenen Form nicht auf einmal gemacht, sondern allmählich geworden. Wie viele Hände mitgearbeitet haben, läßt sich nur ahnen, nicht beweisen; drei zum mindesten glaubten wir früher festzustellen.

In diese Zusammenhänge eingeordnet läßt sich unser Hymnos von der Entstehung des Menschengeschlechts verstehen. Es ist der geistreiche Einfall eines wirklichen Dichters, neben den Göttern auch die Menschen nicht zu kurz kommen zu lassen. Zu dieser Gesinnung will es passen, daß Vater Zeus eine so klägliche Rolle spielt, aber auch die Menschen werden, wie sie mit dem Weibe nicht fertig werden können, mit Ironie abgefertigt. Ein Spötter war es, und es muß ein ganz besonders glücklicher Zufall genannt werden, daß wir von diesem merkwürdigen Werk soviel noch wissen; aber vielleicht mehr als ein Zufall, denn wenn Hesiod, Semonides und Sappho es fast gleichzeitig zitieren, so zeugt das für einen großen Erfolg, der noch bis in die Zeit Epicharms und des Aischylos hineinreicht. Erst dessen Tragödie hat den neuen Prometheustyp geschaffen.

## PANDORA\*

(Mit zwei Textabbildungen)

VON CARL ROBERT

In der neuerdings wieder lebhaft geführten Diskussion über den Pandora-Mythos bei Hesiod ist der rotfigurige Krater des Ashmolean Museums zu Oxford kaum berücksichtigt worden. Und doch hat er nicht nur in dieser, sondern auch in anderen Fragen ein gewichtiges Wort mitzusprechen. Ich bilde daher die prächtige von Percy Gardner<sup>1</sup> veröffentlichte Vase auf S. 343 nochmals ab und will versuchen zu zeigen, was sie uns lehren kann.

In bräutlichem Schmuck steigt Pandora, durch die Beischrift gesichert, aus dem Boden auf, mit zurückgeworfenem Kopf und ausgebreiteten Armen Luft und Sonne freudig begrüßend. Auf sie zu schreitet ein bekränzter Mann mit dem Hammer in der Rechten, die Linke zum Willkommen gesenkt; die Beischrift bezeichnet ihn als Epimetheus. Auf diesen fliegt ein über Pandora schwebender

\* Diese Abhandlung, deren wesentlichen Inhalt ich schon vor acht Jahren auf der Hamburger Philologen-Versammlung vorgetragen habe, sollte ursprünglich einen Teil von Untersuchungen über die Oidipussage bilden, da ich eine Zeitlang einen Zusammenhang zwischen Pandora und der Mutter des Oidipus zu finden meinte. Nachdem sich dies, abgesehen davon, daß beides Erdgöttinnen sind, als trügerisch herausgestellt hat, veröffentliche ich die Abhandlung hier als besonderen Artikel.

<sup>1</sup> Journ. of hell. stud. XXI, 1901, pl. I, vgl. p. 1 ff., danach Jane Harrison, Prolegomena p. 281, Fig. 72 (wonach unsere Abbildung hergestellt ist) und Lechat, Rev. d. ét. gr. XIV, 1901, p. 474. Die Hauptgruppe auch bei Studniczka, Arch. Jahrb. XXVI, 1911, S. 110 Abb. 38, der nicht sehr glücklich die Phlyakenvase vergleicht, auf der Amphitryon das im Arbeitskorb der Leda versteckte Ei mit dem Hammer zertrümmert (Abh. d. Berl. Akad. XXXII, 1908, Taf. 8).

Eros mit einer Tanie in beiden Händen zu. Von der anderen Seite naht, von Zeus gesendet, Hermes mit einer Blüte in der Linken, die gewiß für Pandora bestimmt ist.

Hier haben wir nicht das Tongebilde des Hephaistos, wir haben die „alles gebende“ Erdgöttin vor uns, das einzige Wesen, | für das dieser Name paßt, so daß es der Bestätigung durch die bekannten literarischen Zeugnisse kaum bedürfte<sup>2</sup>. Der dargestellte Vorgang aber ist derselbe, der uns schon lange durch eine kleine Gruppe



von Vasenbildern bekannt war, auf denen der Kopf oder der Oberkörper einer Frau aus der Erde auftaucht, zuweilen aus eigener Kraft sich emporhebend, meist aber von kräftigen Männern oder Silenen durch Axt- oder Hammerschläge aus ihrer Gruft befreit. Vor vielen Jahren habe ich diese Darstellung auf das Schlagen einer Quelle gedeutet<sup>3</sup>, weiß aber schon lange, daß diese Deutung nicht haltbar ist, obgleich sie Friedrich Marx durch Hinweis auf das

<sup>2</sup> Aristoph. Vögel 971 Schol., Hipponax bei Athen. IX 370 B, Philo de inc. mundi 7. Vgl. Prellers Griech. Myth. I<sup>4</sup> 97 A. 2.

<sup>3</sup> Archäologische Märchen 179 ff., wo die wichtigsten Exemplare abgebildet sind.

*caput fontis* zu stützen und zu vertiefen gesucht hat<sup>4</sup>. Vielmehr hat Furtwängler mit Recht in der aufsteigenden Frau die Erdgöttin erkannt<sup>5</sup>. Wenn man neuerdings, seit Treu einen schon früher bekannten rotfigurigen Krater, auf dem die aufsteigende hier von Hermes erwartete Göttin inschriftlich als Pherophatta bezeichnet | ist, zum erstenmal zuverlässig publiziert hat<sup>6</sup>, zu der alten von mir bekämpften und auch von Furtwängler abgelehnten Deutung auf die Anodos der Kore wieder zurückgekehrt ist<sup>7</sup>, so übersieht man dabei einen gewichtigen Unterschied. Die Rückkehr der Kore beruht auf einem Vertrag; es ist daher nicht nur überflüssig, sondern völlig ausgeschlossen, daß sie durch Axt- oder Hammerhiebe befreit wird<sup>8</sup>. Nur solche Bildwerke also dürfen auf die Anodos bezogen werden, wo entweder Hermes zugegen ist, wie auf einem Berliner Krater<sup>9</sup>, oder wo sie ohne Hilfe emporsteigt<sup>10</sup>. Wo aber Axt und Hammer helfen müssen, da ist zwar ein analoger Vorgang dargestellt, der mit der Rückkehr der Kore auch das gemeinsam hat, daß Naturdämonen, wie Silene und Pane, die Aufsteigende begrüßen, aber diese ist nicht Kore, sie ist Gaia oder, wie man auf Grund des Ashmolean-Kraters jetzt immer zu sagen versucht ist, Pandora, obgleich man natürlich zunächst nicht

<sup>4</sup> Interpretat. hexas (Ind. lect. Rostoch. 1888/9) p. 9.

<sup>5</sup> Arch. Jahrb. VI, 1891, S. 115 ff., wo noch andere zugehörige Vasen nachgetragen sind. Den weiteren Ausführungen Furtwänglers, die sich tief in die orphische Mystik verlieren, vermag ich nicht zu folgen.

<sup>6</sup> Treu, Arch. Anz. 1892 S. 166. Mit den früheren Ergänzungen und Übermalungen, die Treu entfernt hat, schon bei Noel de Vergers, L'Étrurie et les Étrusques pl. 10 und schon auf Grund dieser schlechten Publikation von O. Jahn, Arch. Zeit. 1867 S. 68 und Furtwängler a. a. O. S. 120 richtig gedeutet.

<sup>7</sup> Jane Harrison a. a. O. 276 ff.

<sup>8</sup> Vgl. Arch. März. 200.

<sup>9</sup> Furtwängler, Arch. Anz. 1895 S. 37 Nr. 36 aus Falerii, abgeb. Hartwig, Röm. Mitt. XII, 1897, Taf. IV. V.

<sup>10</sup> So auf dem Skyphos Ann. d. Inst. 1884 tav. d'agg. M (danach Arch. März. S. 195), den Furtwängler als eine abgekürzte Anodos-Darstellung bezeichnet, und dem Krater Mon. d. Inst. XII tav. IV (danach Arch. März. Taf. IV).

wissen kann, welchen Namen der πολλῶν ὀνομάτων μορφή μία der einzelne Vasenmaler im Sinne hatte.

Wie sollen wir uns aber den Vorgang erklären? Und welche religiöse Vorstellung liegt ihm zugrunde? Soviel ist klar: Pandora war unter der Erde verborgen und mußte durch Hammer- oder Axtschläge herausgehauen werden. Also war sie dort gefangen, gefesselt durch fremde Gewalt. Das ist ohne Zweifel ein alter echter Naturmythos, der das Erstarren der Erde im Winter und das Absterben der Vegetation versinnbildlichen soll. Soweit ich die religiösen Vorstellungen anderer Völker kenne, ist die beste Parallele dazu der Glaube der Paphlagonier, von dem Plutarch de Iside et Osiride p. 378 spricht. Danach ist der höchste Gott im Winter gefesselt und gefangen, im Frühjahr wird er befreit: Παφλαγόνες | δὲ καταδεῖσθαι καὶ κατεῖργνυσθαι (τὸν Δία) χειμῶνος, ἥρος δὲ κινεῖσθαι καὶ ἀναλύεσθαι φάσκουσιν. Kundigere werden gewiß noch weitere Parallelen beibringen können. Bei den Griechen kleidet sich dieselbe Vorstellung sonst in etwas andere Formen. In dem, wie bereits hervorgehoben, nächstverwandten Mythos, dem von der Kore, die in Wahrheit nur die durch Gabelung entstandene Dublette ihrer Mutter Demeter ist<sup>11</sup>, tritt an Stelle der Fesselung der Raub und erfolgt die Befreiung auf Grund eines Vertrags. Die argivische Erdgöttin Hera<sup>12</sup> verbirgt sich im Winter grollend vor ihrem Gatten, woraus auf Euboia und Plataiai das Verstecken vor dem begehrliehen Liebhaber wird<sup>13</sup>. Die Erinnerung an ihre Fesselung ist nur in der humoristischen Umgestaltung

<sup>11</sup> v. Wilamowitz, Griech. Tragödien II 212 ff. 223.

<sup>12</sup> Dieterich, Mutter Erde S. 71, schreibt: „Irgendeine der großen griechischen Göttinnen als ‚Erde‘ zu deuten ist gerade so sinnlos wie irgendeine der großen Gottheiten als ‚Sonne‘ oder Mond oder Wind zu deuten . . . . Weder Hera noch Leto noch Danae ist die Erde.“ Möglich, obgleich es mir bezüglich der dritten doch etwas zweifelhaft ist. Aber von der ersten würde er wohl zugegeben haben, daß sie überall, wo wir ihren Kult genauer kennen, die Züge und Funktionen der Erdgöttin angenommen hat, wie er es gleich im nächsten Satze von Aphrodite konstatiert.

<sup>13</sup> Paus. V 22, 2; IX 2, 7. 3, 1—4. Plutarch bei Euseb. praep. ev. III p. 89 ff.; vgl. Preller, Gr. Myth. I<sup>4</sup> 165 ff.



des aeolischen Schwanks<sup>14</sup> von dem Sessel erhalten, den ihr Hephaistos schickt, der später auch ihr Befreier wird. Von sonstigen griechischen Parallelen sei nur noch die allerdings erst aus Antimachos zu belegende, aber ihrem ganzen Charakter nach uralte Form des Europa-Mythos erwähnt, nach der diese Erdgöttin vor dem suchenden Kadmos in einer Höhle des Teumessosgebirges verborgen wird<sup>15</sup>.

Nur auf Bildwerken haben wir bisher diese Form des Pandora-mythos kennengelernt; aber wenn in Aristophanes' Εἰρήνη die Friedensgöttin von dem bösen Kriegsgott in eine Höhle geworfen und mit Steinblöcken bedeckt wird, so daß sie mit Hacken, Hebeln und Stricken befreit werden muß<sup>16</sup>, so ist das doch nichts anderes als eine lustige Umbildung jenes, wie die Vasen zeigen, im 5. Jahrhundert den Athenern sehr bekannten Naturmythos. Aber auch den Hinweis darauf kann ich mir nicht versagen, wie divinistratorisch hier wieder Goethe den Grundgedanken des griechischen Mythos erfaßt hat, wenn er in Pandora nicht das Geschöpf des Hephaistos, sondern eine Uranione, Heren gleich und Schwester Zeus', aus göttlich altem Kraftgeschlechte sieht und ihr Verschwinden und die Hoffnung auf ihre Wiederkehr zum Grundgedanken seines Stückes gemacht hat, das mit der Erfüllung dieser Hoffnung ausklingen sollte.

Wenn wir uns nun zu der Frage wenden, wer es ist, der im Frühling die Erdgöttin aus ihrem Gefängnis erlöst, so können wir mit Hilfe der Vasen hier zwei Versionen konstatieren. Das eine Mal verrichten die Silene, die Dämonen der Waldbäche und Waldgebirge, also Naturgottheiten, mit Äxten das Befreiungswerk, und wenn diese auf der Pariser Hydria<sup>17</sup> beim Anblick des Riesen-

<sup>14</sup> v. Wilamowitz, Hephaistos, Gött. gel. Nachrichten 1895 S. 217 ff. [Kl. Schr. V2, Berlin 1937, 5 ff.].

<sup>15</sup> Steph. Byz. v. Τευμησός, vgl. Paus. IX 19, 1. Et. M. v. τευμήσατο.

<sup>16</sup> V. 223 ff. ὁ Πόλεμος αὐτὴν ἐνέβαλ' εἰς ἄντρον βαθύ . . . κἄπειθ' ὄρῃς ὅσους ἄνωθεν ἐπεφόρησε τῶν λίθων, ἵνα μὴ λάβητε μήποτ' αὐτήν. V. 298 ff. δεῦρ' ἴτ', ὃ πάντες λεώι, ὡς τάχιστ' ἅμας λαβόντες καὶ μοχλοὺς καὶ σχοινία· νῦν γὰρ ἡμῖν ἄρπάσαι πάρεστιν ἀγαθοῦ δαίμονος.

<sup>17</sup> Fröhner Choix de vases 6, Musées de France 21 (danach Arch. Märch. Taf. VB). In irgendwelchem Zusammenhang hiermit muß auch die viel-

hauptes der Pan | dora in freudigem Staunen zurückfahren, so hat man sich wohl vorzustellen, daß sie nicht wußten, was sie eigentlich taten, daß die Stimme der Erdgöttin aus der Tiefe sie angerufen und um ihre Befreiung gebeten hat. Das andere Mal, und zwar gerade auf dem ältesten schwarzfigurigen Exemplar<sup>18</sup>, sind die

besprochene Vase Vagnonville im Florentiner Museum stehen; abgeb. Milani Mus. topogr. p. 69 und Museo archeologico di Firenze II 81, danach Jane Harrison, Journ. of hell. Stud. 1899 p. 235 ff. und Prolegomena p. 211, Mancini, Studi e Materiali I p. 65 Fig. 2, Engelmann, Österr. Jahresh. VIII, 1905, S. 145 Fig. 32, der Grabhügel allein nach Photographie Engelmann ebd. X, 1907, S. 118 Fig. 39, vgl. denselben Beiblatt 1907 S. 103, ferner Milani, Studi e Materiali I 71, Pfuhl, Gött. gel. Anz. 1907 S. 671 A. 1 und Österr. Jahresh. XI, 1908, S. 107 ff. Hier sieht man zwei Silene, die mit Spitzhämmern einen Grabhügel öffnen wollen, auf dem eine Sphinx sitzt, ob lebend oder plastisch zu denken ist nicht ganz klar. Der eine Silen ist noch weiter bei der Arbeit, der andere scheint sich, von Furcht gepackt, entfernen zu wollen. Wären nun die an der Basis dieses Grabhügels angebrachten Kreise, wie Pfuhl annahm, dekorative Granatäpfel, also ein für die Erdgöttin außerordentlich passendes Symbol, so würde der Annahme kaum etwas im Wege stehen, daß hier Pandora, statt in der Erde, in ein regelrechtes Grabmal eingeschlossen wäre. Aber nachdem ein Kenner wie Friedrich Hauser (Arch. Jahrb. XXVIII, 1913, S. 274 A. 1), noch dazu mit Berufung auf Brunn, sich mit aller Entschiedenheit auf die Seite von Milani und Engelmann gestellt hat, die in jenen Kreisen Löcher mit ausströmendem Feuer sehen, und da mir O. Kern, der sich bei seinem letzten Florentiner Aufenthalt die Vase auf meine Bitte noch einmal angesehen hat, dies mit derselben Entschiedenheit bestätigt, ist dieser Weg nicht mehr gangbar. Denn ein jährliches Verbrennen der Erdgöttin ist doch ein ungeheuerlicher Gedanke. Also bleibt die Darstellung vorläufig unverständlich. Vielleicht aber ist der Vorgang in ähnlicher Weise von dem Pandora-Mythos abgeleitet, wie die Handlung der Εἰρήνη, und etwas Ähnliches hat wohl auch Pfuhl im Sinne, wenn er in seiner zweiten Besprechung an „die sogenannten Anodosvasen und den Seelenglauben des Anthesterienfestes“ erinnert.

<sup>18</sup> In der Bibliothèque nationale zu Paris, Arch. Märch. Taf. 5 A, Harrison, Prolegomena 279 Fig. 70. Furtwängler, Arch. Jahrb. VI, 1891, S. 114 f. stellt damit die Bull. nap. n. s. V 5, 1 (Welcker, Alte Denkm. V Taf. 20) publizierte Kanne zusammen, wo die Männer unbärtig sind und der Frauenkopf nicht aufzutauchen, sondern abgeschlagen am Boden zu

Befreier keine Silene, sondern bekränzte bärtige Männer, ihr Werkzeug aber ist der Hammer. In diesen beiden Punkten wie in ihrer Handlung stimmen sie also mit dem Epimetheus des Oxforder Kraters überein, und wenn wir daraufhin den einen von ihnen unbedenklich Epimetheus benennen dürfen, so kann der zweite füglich kein anderer wie Prometheus sein. Dies Bruderpaar, der Feuergott und sein Bruder, der doch, offenbar durch Verdoppelung entstanden, auch nur als Feuergott gedacht werden kann, sind nach dieser Version die Befreier der Pandora.

Die Oxforder Vase lehrt dann weiter, daß sich Epimetheus mit der befreiten Göttin vermählen wird; denn wie diese selbst in Brautkrone und Brautschleier erscheint, so fliegt von ihr aus ein Eros mit der Tanie dem bekränzten Bräutigam entgegen<sup>19</sup>. Und das alles spielt sich ab in Gegenwart des Zeus, der den Hermes mit einer Blüte zu dem Brautpaar sendet. Er billigt also die Befreiung, wenn anders er sie nicht selbst veranlaßt hat, und segnet den Bund. Aber wenn auf der schwarzfigurigen Pariser Lekythos nicht Epimetheus allein, sondern auch sein Bruder Prometheus die Befreiung vollzieht, so hat dieser füglich den gleichen Anspruch auf den Besitz der Braut, und dazu stimmt wieder, daß er in den Hesiodischen Katalogen in der Tat der Gatte der Pandora<sup>20</sup> ist. |

liegen scheint. Hier ist also entschieden etwas nicht in Ordnung, entweder an der Publikation oder am Original, und solange dieses nicht wieder auftaucht und gründlich nachgeprüft ist, bleibt diese Vase besser aus dem Spiel.

<sup>19</sup> Die beiden Erosen auf der Pariser Hydria (s. oben S. 346, 17) haben natürlich einen andern Sinn; sie deuten an, daß mit der Wiederkehr der Pandora das Liebesleben in der Natur erwacht.

<sup>20</sup> Schol. Apoll. III 1086 ὅτι Προμηθεὺς καὶ Πανδώρας υἱὸς Δευκαλίων, Ἡσίοδος ἐν πρώτῳ Καταλόγων φησί (fr. 2 Rzsch). Über die verschiedenen Rezensionen der Kataloge, deren eine an Stelle der Pandora die Pronoe, das weibliche Korrelat zu Prometheus, setzt, siehe v. Wilamowitz i. d. Z. XXXIV, 1899, S. 610 f. [Kl. Schr. IV, Berlin 1962, 81 f.]. Andererseits ist aber Prometheus auch Sohn der Erdgöttin, der Themis bei Aischylos, der Hera bei Euphorion (Schol. Il. ABT E 295, fr. 117 Scheidweiler), und dies ist einer der Gesichtspunkte, die mich früher veranlaßten, an einen Zusammenhang mit der Oidipussage zu denken.

Es ist nun wohl klargeworden, daß man bei dem Oxforder Krater von einer Kontamination der Hesiodeischen Version mit der Anodos der Kore nicht sprechen kann, wie es unbegreiflicher-weise geschehen ist<sup>21</sup>. Vielmehr lehrt er uns einen alten echten Naturmythos kennen, für den wir in der Pariser Lekythos noch einen weit älteren bildlichen Beleg besitzen, der aber erst durch die Oxforder Vase ganz verständlich geworden ist. Daß dieser Mythos älter ist als Hesiod, bedarf nun wohl keines Beweises; denn er entspricht dem Namen der Pandora, während die Hesio-deische Fassung diesem widerspricht; ebenso sicher ist aber, daß Hesiod den Mythos kannte und an ihn anknüpfte; denn auch bei ihm ist ja Pandora die Gattin des Epimetheus<sup>22</sup>, und wenn ihn Prometheus vor der Annahme des Geschenkes gewarnt hat ("Εργα 86 ff.), so mag darin eine Reminiszenz an jene andere Form des Mythos liegen, die den Prometheus selbst der Pandora zum Gatten gab.

Hieraus folgt nun mit mathematischer Sicherheit, daß die Verse "Εργα 81. 82

Πανδώρην, ὅτι πάντες Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες  
δῶρον ἐδώρησαν, πῆμ' ἀνδράσιν ἀλφηστῆισιν,

die man früher, nicht ohne einen Schein von Berechtigung, zumal der Name Pandora in der Theogonie fehlt, hat eliminieren wollen<sup>23</sup>, | echt sein müssen und daß auch in der Theogonie bei der Gattin des Epimetheus dem Dichter Pandora im Sinn liegt und

<sup>21</sup> Furtwängler-Reichhold, Griechische Vasenmalerei II S. 61. Jane Harrison, Prolegomena 280 ff.

<sup>22</sup> So bestätigt sich was Paul Friedländer, Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen XLVI, 1912, S. 802 vermutet hat: „Möglich wäre, daß schon vorher Prometheus oder auch Epimetheus . . . die Erdgöttin Pandora zur Gemahlin gehabt hätte.“

<sup>23</sup> Lehrs quaest. ep. 228. Fr. Schöll, Sat. Saupp. 136 ff. Arthur Meyer, de compositione theogoniae Hesiodeae 93. E. Lisco, Quaest. Hesiod. 29 (gegen diesen, z. T. mit mir sich deckend, P. Friedländer, Herakles 43 A. 1.). Raddatz, de Promethei fab. Hesiod. (Diss. Gryph. 1909) 13. Fuß, Versuch einer Analyse von Hesiods "Εργα καὶ Ἡμέραι (Gießen. Diss. 1910) 34 A. 2.

dem Hörer in den Sinn kommt, also nicht etwa erst in den Ὕμνῳ Hesiod den Einfall gehabt hat, das Weib des Epimetheus Pandora zu taufen.

So gewaltig das Wagnis war, die ehrwürdige Erdgöttin zu einem tönernen Geschöpf zu machen, so lassen sich die Etappen dieses allerdings etwas komplizierten Prozesses doch noch erkennen. Die eigentliche Wurzel ist der glühende Weiberhaß des Dichters, wie er vor allem in den Versen der Theogonie 598–612 zum Ausbruch kommt, Versen von so persönlicher Färbung, daß ich nicht begreife, wie man sie dem Hesiod hat absprechen<sup>24</sup>, wie man hat verkennen können, daß hier dieselbe Leidenschaftlichkeit sich austobt, wie in den Apostrophen an Perses und die Könige. Die Weiber sind ein καλὸν κακόν, ein πῆμα μέγα; nur als Arbeitstiere sind sie zu brauchen (Ὕμνῳ 405. 406) und freilich weiter unentbehrlich für die Erzeugung des Erben und die Pflege im Alter. In dieses Dilemma hat Zeus die Menschen versetzt, weil er sie strafen wollte. Denn das erste Weib ist freilich auch γηγενής, wie die ersten Männer, aber nicht von der Erde geboren, sondern aus Erde geformt auf Befehl des Zeus; es ist die Διὸς πλαστὴ γυνή (Th. 513). Da nun als erstes Weib allgemein die Erde gilt<sup>25</sup>, behält Hesiod den Namen der Erdgöttin Pandora auch für das erste geschaffene Weib bei; und ebenso deren Gatten Epimetheus. Dadurch gewann er die Möglichkeit, die Schöpfung des Weibes mit dem Prometheus-Mythos zu verknüpfen, was ihm für den Plan der Theogonie vortrefflich zustatten kam, und behielt diese Verknüpfung auch in den Ὕμνῳ bei, obgleich sie dort nicht nötig war.

Aber freilich war der Name Πανδώρα für das Tongebilde so unpassend wie möglich; denn jeder mußte dabei an die alles spendende Erdgöttin denken. In wie hohem Grade das der Fall war, dafür ist wohl der beste Beleg die berühmte Bale-Schale des Britischen Museums<sup>26</sup> mit der Schmückung der Pandora, wo sicher die

<sup>24</sup> Lisco a. a. O. 44 f., der im übrigen den Sinn der Verse richtig verstanden und vortrefflich entwickelt hat.

<sup>25</sup> S. z. B. Platon Menexenos 237 E ff.

<sup>26</sup> Murray, White Athenian Vases pl. 19. Cecil Smith, Vases of the Brit. Mus. III p. 389 D 4.



Szene der Theogonie gemeint<sup>27</sup> und trotzdem als Name zwar | nicht Pandora, aber das Synonymon Ἀνησιδώρα beigeschrieben ist. Um so mehr mußte Hesiod, wenn auch, wie wir eben sahen, mit geringem Erfolg, bemüht sein, die Erinnerung an die Erdgöttin zu verwischen, indem er den Namen anders etymologisierte. Er tut dies in den oben zitierten, hoffentlich nun definitiv als authentisch erwiesenen Versen:

δνόμηνε δὲ τήνδε γυναῖκα  
Πανδώρην, ὅτι πάντες Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες  
δῶρον ἐδώρησαν πῆμ' ἀνδράσιν ἀλφηστῆισιν.

Allerdings gingen über den Sinn dieses Etymon die Meinungen auseinander und tun es noch heute. Die einen erklären, weil alle Götter der Pandora ein Geschenk gemacht haben, die andern, weil alle Götter sie den Menschen zum Geschenk gemacht haben. Proklos z. d. St. Πανδώρην δὲ ἢ ὅτι πάντων δῶρα ἔλαβεν, ἢ ὅτι δῶρον πάντων τῶν θεῶν; zu V. 85 entscheidet er sich aber für die zweite Erklärung: οὐ γὰρ πάντων τῶν θεῶν ἦν τὸ δῶρον, ἀλλὰ Διός. Dieselbe Auffassung findet sich bei Hygin astrol. II 16: *quam a Vulcano factam omni munere deorum voluntas donavit, itaque Pandora est appellata*, Fab. 142 *dii alius aliud donum dederunt ob idque Pandoram nominarunt* und, wie Danielsson gesehen hat<sup>28</sup>, auch bei Dio von Prusa 78, 25 καθάπερ ὁ μῦθος φησι τὴν Πανδώραν οὐχ ὑφ' ἐνὸς τῶν θεῶν πεπλασμένην, ἀλλὰ κοινῇ ὑπὸ πάντων, ἄλλα ἄλλου δωρουμένου καὶ προστιθέντος. Preller und neuerdings G. Koch, In carmina Hesiodi meletemata (Diss. Erlang. 1888) p. 35 ff., und Paul Girard, Rev. d. ét grecques 1903 p. 217 f., haben sich der ersten Erklärung angeschlossen und, wie ich diese bei meiner Bearbeitung von Prellers Mythologie mit vol-

<sup>27</sup> Theog. 573 f. ζῶσε δὲ καὶ κόσμησε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη ἀργυφένι ἐσθῆτι. 578 f. ἀμφὶ δὲ οἱ στεφάνην χρυσέην κεφαλῆφιν ἔθηκε, τὴν αὐτὸς ποίησε περίκλυτος Ἀμφιγυῆις. Nur läßt der Vasenmaler aus naheliegenden Gründen Hephaistos mit eigenen Händen sein Kunstwerk aufsetzen.

<sup>28</sup> Eranos I, 1896, p. 9. Die Stelle ist übrigens von mir nicht als Beleg für Prellers Ansicht, sondern als eine Weiterbildung der Sage, indem hier alle Götter schon bei der Bildung beteiligt sind, angeführt worden. Das Etymon hatte ich, wie ich ehrlich gestehen muß, nicht beachtet.

lem Bewußtsein stehengelassen habe, so möchte ich sie auch heute noch selbst einem Gelehrten wie O. A. Danielsson gegenüber verteidigen. Er wird durch seine Auffassung genötigt, πῆμα ἀνδράσιν ἀλφηστίσιν als Apposition zum ganzen Satz zu fassen, was nicht nur recht schwer | fällig ist, sondern auch die wundervolle Antithese δῶρον—πῆμα zerstört, bei der ἀνδράσιν ἀλφηστίσιν gleicherweise zu beiden Begriffen zu ziehen ist. Auch Dio von Prusa, obgleich er ebenso wie Danielsson etymologisiert, hat πῆμα als Apposition zu δῶρον aufgefaßt, wie aus seiner Paraphrase: οὐδαμῶς σοφὸν οὐδ' ἐπ' ἀγαθῷ πλάσμα γένόμενον, παντοδαπὸν δὲ καὶ ποικίλον τοῖς λαβοῦσιν ἀποβῆναι κακόν hervorgeht. Aber gewichtiger ist, daß gleich im folgenden noch zweimal mit der Etymologie gespielt wird, und zwar so, daß mit δῶρον Pandora selbst gemeint ist, nicht die von den Göttern ihr verliehenen Gaben V. 84 ff.

εἰς Ἐπιμηθεά πέμπε πατὴρ κλυτὸν Ἀργεῖφόντην  
 δῶρον ἄγοντα θεῶν ταχὺν ἄγγελον· οὐδ' Ἐπιμηθεὺς  
 ἐφράσαθ', ὥς οἱ ἔειπε Προμηθεὺς μή ποτε δῶρον  
 δέξασθαι παρ Ζηνὸς Ὀλυμπίου, ἀλλ' ἀποπέμπειν  
 ἔξοπίσω, μή πού τι κακὸν θνητοῖσι γένηται

mit raffiniert chiastischer Stellung von δῶρον. Diese Warnung des Prometheus ist bedingt durch die Drohung des Zeus V. 57

τοῖς δ' ἐγὼ ἀντὶ πυρὸς δώσω κακόν,

und fast gewinnt man den Eindruck, daß mit diesem δώσω schon die Etymologie vorbereitet werden soll. Zu Vers 85 bekämpft Proklos die Interpunktion hinter θεῶν, die sich also in einigen Ausgaben gefunden haben muß; die Modernen sind meist Proklos gefolgt, sie interpungieren: δῶρον ἄγοντα, θεῶν ταχὺν ἄγγελον. Aber die Interpunktion: δῶρον ἄγοντα θεῶν, ταχὺν ἄγγελον ist nicht nur metrisch vorzuziehen, sondern auch sachlich, wobei ich kein Gewicht darauf legen will, daß auch in dem Parallelvers der Ilias Ω 292 nur ταχὺν ἄγγελον steht. Proklos' schon oben zitiertes Argument οὐ γὰρ πάντων θεῶν ἦν τὸ δῶρον ἀλλὰ τοῦ Διὸς will nicht viel besagen. Denn was Zeus sendet, kann man sehr wohl ein

Geschenk der Götter nennen. Übrigens bleibt die Stelle auch bei Proklos' Interpunktion für die Etymologie von Pandora beweiskräftig. Dem allen gegenüber kann ich auf Danielssons Einwand, daß der Aorist ἐδώρησαν in V. 82 auf eine schon vollzogene Schenkung hinweise, während dort Pandora zwar schon mit Gaben der Götter ausgestattet, aber noch nicht dem Epimetheus übergeben ist, kein allzu großes Gewicht legen. Es ist eine Art der Prolepsis, wie sie gerade für Hesiod charakteristisch ist<sup>29</sup> und wie sie streng genommen auch in den folgenden Worten πῆμ' ἀνδράσιν ἀλφηστῆσιν vorliegt. |

Und doch liegt auch jener andern Etymologie ein richtiges Empfinden zugrunde und wenn man sagt, die Ausschmückung der Pandora sei mit Rücksicht auf deren Namen erfunden, so enthält auch das ein Körnchen Wahrheit. Denn wenn ich auch an meiner Behauptung festhalte, daß Zeusgabe und Göttergabe so gut wie synonym sind, so war es doch, wenn Pandora ein Geschenk aller Götter sein sollte, wünschenswert, auch die übrigen Götter an ihrer Schöpfung oder wenigstens Ausgestaltung und Schmückung zu beteiligen, und dies war um so leichter, als hierin die Theogonie schon bezüglich Athenas vorangegangen war. Aber als Gaben für Pandora wird das, was die Götter an ihr tun, nicht aufgefaßt; vielmehr scheint es, daß Hesiod die Ausdrücke διδόναι und δῶρον in diesem Abschnitt geflissentlich vermeidet.

Mit der Echtheit von V. 81. 82 ist natürlich auch die Echtheit von 69—80 erwiesen; denn man kann wohl 81. 82 ohne 69—80, aber nicht 69—80 ohne 81. 82 athetieren. Dennoch verlohnt es sich, auf die vorgebrachten Verdachtsgründe kurz einzugehen. An V. 69

ὧς ἔφαθ'· οἳ δ' ἐπίθοντο Διὶ Κρονίῳ ἀνακτι

nimmt man Anstoß, weil keine Rede des Zeus vorangehe. Aber es geht doch vorher V. 60 Ἥφαιστον δ' ἐκέλευσε und V. 68 Ἑρμείην ἤνωγε. Allerdings ist der Gebrauch, nach einer indirekten Rede mit ὧς und einem Verbum des Sagens abzuschließen, dem älteren Epos fremd, nicht aber dem jüngern. So steht in der Ilias I 127 ff.: ὦμοσε καρτερόν ὄρκον . . . μήποτ' . . . ἐλεύσεσθαι . . . ὧς εἰπὼν κτλ. Ψ 144 ff.

<sup>29</sup> Mélanges Nicole 473 ff. [oben S. 163 ff.].

ἡρώσατο . . . Πηλεὺς . . . ἱερεύσειν. ὧς ἡρᾶθ' ὁ γέρων, in der Odyssee  
 θ 567 ff. (= ν 175 ff.) φῆ . . . ἀμφικαλύψειν. ὧς ἀγόρευ' ὁ γέρων.  
 Ganz besonders ähnlich aber sind zwei Stellen des Demeter-Hym-  
 nos V. 314 ff.

Ἴριν δὲ πρῶτον χρυσόπτερον ὦρσε καλέσσαι  
 Δήμητρ' ἡύκομον, πολυήρατον εἶδος ἔχουσιν.  
 ὧς ἔφαθ'· ἦ δὲ Ζηνὶ κελαινεφεῖ Κρονίῳ  
 πείθετο

und V. 441 ff.

ταῖς δὲ μετ' ἄγγελον ἦκε βαρύκτυπος εὐρύοπα Ζεὺς  
 ῥεῖην ἡύκομον, Δημήτερα κυανόπεπλον  
 ἀξέμεναι μετὰ φῦλα θεῶν, ὑπέδεκτο δὲ τιμὰς  
 δωσέμεν, ἅς κεν ἔλοιτο μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι·  
 νεῦσε δὲ οἱ κούρην ἔτεος περιτελλομένοιο |  
 τὴν τριτάτην μὲν μοῖραν ὑπὸ ζόφον ἡρόεντα,  
 τὰς δὲ δύο παρὰ μητρὶ καὶ ἄλλοις ἀθανάτοισιν.  
 ὧς ἔφατ'· οὐδ' ἀπίθῃσε θεὰ Διὸς ἀγγελιάων.

Was diesem Hymnendichter freistand, sollte sich Hesiod nicht haben erlauben dürfen? Zumal seine Abneigung gegen längere Reden hinzukommt, auch eine der Schranken seines Talents, die er nur einmal (Th. 644–663) mit geringem Erfolg zu durchbrechen versucht. Und ist nicht Theog. 75 ταῦτ' ἄρα Μοῦσαι ἄειδον, nachdem vorher scheinbar der Dichter selbst von der Macht und der Sieghaftigkeit des Zeus gesprochen hat, noch viel kühner? <sup>30</sup>.

Außerdem aber sollen die Verse Widersprüche mit den vorhergehenden enthalten, daher wollen neuerdings P. Friedländer und Steitz (Werke u. Tage 44), die an der Echtheit von 69–82, wie wir gesehen haben mit Recht, festhalten, vielmehr V. 60–68 athetieren <sup>31</sup>. Den Widerspruch aber findet man einmal darin, daß in V. 60–68 und 70–82 nicht dieselben Götter genannt werden. Aber das gilt nur von Aphrodite 65 und auch von dieser nur scheinbar; denn daß die V. 73 auftretende πότνια Πειθώ niemand anders ist als Aphro-

<sup>30</sup> [Vgl. jetzt hierzu Paul Friedländer oben S. 286, 14.]

<sup>31</sup> [Friedländer hat dies oben a. a. O. zurückgenommen.]

dite selbst<sup>32</sup>, wird doch kein mit der griechischen Mythologie Vertrauter ernsthaft in Abrede stellen wollen, und daß sie sich ihre Dienerinnen, die Chariten und Horen, zu Hilfe nimmt, obgleich ihr das Zeus nicht ausdrücklich geboten hat, diese Eigenmächtigkeit wird man einer griechischen Göttin doch wohl zugute halten. Den weitem Widerspruch findet man darin, daß die Götter die Befehle des Zeus nicht wörtlich erfüllen, zum Teil sogar anderes tun. Auch hier wird wieder ein wichtiger Unterschied zwischen der homerischen und hesiodischen Poesie übersehen. Für jene ist es charakteristisch, daß die Ausführung des Befehls in dieselben Worte gekleidet wird wie der Befehl selbst. Bei Hesiod finden sich solche Wiederholungen ganzer Versreihen nicht. Daraus ergaben sich Variationen des Ausdrucks und der Handlung, die leicht als sachliche Widersprüche empfunden werden. Der Aphrodite hatte Zeus geboten V. 65 f. *χάριν ἀμφιχέαι κεφαλῇ . . . καὶ πόθον ἀργαλέον καὶ γυιοκόρους μελεδώντας*; sie erfüllt diesen Befehl, indem sie mit Hilfe der Chariten der Pandora goldene Spangen anlegt und ihr Haupt durch die Horen mit Frühlingsblumen bekränzen läßt. Und damit tut sie wirklich was Zeus | ihr geboten, denn in den Schmuckstücken der Aphrodite wohnt der Liebeszauber Ξ 216 ff. *ἐνθ' ἐνι μὲν φιλότης, ἐν δ' ἡμερος, ἐν δ' ὀαριστὺς πάροφασις, ἥτ' ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονεόντων*. Das Abstrakte ist durch das Konkrete ersetzt. Ähnlich bei Hermes; er soll ihr geben V. 67 *κύνεόν τε νόον καὶ ἐπίκλοπον ἦθος*, und er gibt ihr V. 78 *ψεύδεά θ' αἰμυλίους τε λόγους καὶ ἐπίκλοπον ἦθος*. Der *κύνεος νόος* ist das Abstrakte. Hat man dies Prinzip einmal erkannt, so wird man auch mit dem einzigen wirklichen Anstoß, dem Verhalten der Athena, sich abfinden zu können hoffen. Sie soll die Pandora die Kunst des Webens lehren V. 64 *ἔργα διδάσκειν, πολυδαίδαλον ἰστὸν ὑφαίνειν*. Aber sie bekleidet sie statt dessen mit dem gewebten Peplos. Wieder das Konkrete statt des Abstrakten. Wer sein Gewissen beruhigen will, kann sich ja vorstellen, daß die Göttin während des Anziehens die Pandora in die Geheimnisse der Weberei einweiht. Indessen muß man zugeben, daß die Sache mit dem einzigen Wort *ζῶσε* etwas summarisch abgetan wird und daß man eine ausführliche Beschreibung des Peplos wünschen

<sup>32</sup> Preller, Griech. Mythol. I<sup>4</sup> S. 368 A. 3. S. 508 A. 2.



würde, die dann das ἔργα διδασκῆσαι sehr wohl ersetzen könnte. Nun ist V. 72

ζῶσε δὲ καὶ κόσμησε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη

wörtlich der Parallelszene der Theogonie V. 573 entnommen; dort aber heißt es weiter:

ἀργυρέῃ ἐσθῆτι· κατὰ κρηθὲν δὲ καλύπτρην  
δαιδαλέην χεῖρεσσι κατέσχευε, θαῦμα ἰδέσθαι.

Damit würde der eben gestellten Forderung einigermaßen genügt sein, und wenn wir sehen, daß auch die beiden vorangehenden Verse 70. 71, nur der erste mit einer leichten durch die Umstände gebotenen Änderung, der Theogonie entnommen sind (V. 571. 572), so ist doch sehr zu erwägen, ob nicht auch die beiden folgenden Verse 574. 575 ursprünglich wörtlich in den Ἔργα wiederholt waren. Noch einmal tritt Athena auf V. 76

πάντα δὲ οἱ χροὶ κόσμον ἐφήρμοσε Παλλὰς Ἀθήνη.

Aber diesen Vers haben Bentley und Ruhnken athetiert, mit Recht, nicht nur weil er an unmöglicher Stelle steht, sondern weil er 73–75 widerspricht, wonach Aphrodite mit ihren Dienerinnen der Pandora den Schmuck anlegt. Daher geht es auch nicht an, ihn mit Paley für eine Dittographie von 72 zu halten, eher könnte man schon mit Lisco annehmen, daß er bestimmt war, 72–75 zu ersetzen, wodurch aber erst recht ein Widerspruch mit 65 f. entstünde. |

Aber noch mit einer andern Möglichkeit ist zu rechnen. Es könnten die aus der Theogonie entlehnten V. 70–72 einer jüngern abkürzenden Rezension angehören, die die ursprüngliche, ausführliche, verdrängt hat. Dafür scheint folgendes zu sprechen. Einen Teil von Zeus' Befehl führt Hephaistos tatsächlich gar nicht aus, den, der Pandora Sprache zu geben V. 61 ἐν δ' ἀνθρώπου θέμεν αὐδήν. Dies tut vielmehr nach unserm Text Hermes V. 77 f.

ἐν δ' ἄρα οἱ στήθεσσι διάκτορος Ἀργεῖφόντης  
ψεῦδέα θ' αἰμυλίου τε λόγους καὶ ἐπὶ κλοπῶν ἦθος  
τεῦξε Διὸς βουλήισι βαρυκτύπου, ἐν δ' ἄρα φωνὴν  
θῆκε θεῶν κῆρυξ.

Aber mit Recht hat Bentley V. 79 athetiert; er ist an dieser Stelle wirklich nicht zu halten, nicht bloß wegen des Widerspruchs mit dem Befehl des Zeus, sondern auch aus vielen andern Gründen, z. B. darum, weil Hermes der Pandora αἰμύλιοι λόγοι doch erst verleihen kann, wenn sie die Sprache hat<sup>33</sup>. Doch scheint mir die Sache hier anders zu liegen, wie bei V. 76. Διὸς βουλῇσι βαρυκτύπου entspricht dem Κρονίδεω διὰ βουλᾶς in V. 71, und als Subjekt wäre Hephaistos sehr am Platz. Es bleibt daher zu erwägen, ob nicht dieser Vers der versprengte Rest einer Dittographie oder vielmehr der echten Fassung von V. 70. 71 ist, wobei als Objekt zu τεῦξε ein Begriff wie παρθένον zu ergänzen wäre.

Sei dem, wie ihm wolle, keinesfalls sind die Widersprüche stark genug<sup>34</sup>, um die Athetese von V. 69–82, die nach dem oben Gesagten ganz ausgeschlossen ist, oder die von V. 60–69 zu rechtfertigen, die zwar nicht ganz so unmöglich ist, bei der aber der Anschluß |

ὥς ἔφατ'· ἐκ δ' ἐγέλασσε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε·  
αὐτίκα δ' ἐκ γαίης πλάσσειν κλυτὸς Ἀμφιγυήεις κτλ.

sehr hart sein würde.

Mit dem Abschnitt 69–82 hängen nun aber, wie sogar Kirchhoff und Lisco anerkennen müssen, die V. 90–104, die von der Öffnung des Fasses handeln, aufs engste zusammen. Und in dieser Geschichte, die man früher nur für das bekannte Märchenmotiv von bestrafter Neugier, dasselbe wie in der Episode vom Schlauch des Aiolos, hal-

<sup>33</sup> Der Versuch Danielssons (Eranos I 6 ff.), den Vers durch die Änderung ἦκε zu retten, kann ich nicht für glücklich halten; der Widerspruch wäre damit freilich gehoben, aber der Ungehorsam des Hephaistos bliebe bestehen.

<sup>34</sup> Als Kuriosum sei noch erwähnt, daß man sogar zwischen 63 παρθενικῆς καλὸν εἶδος ἐπήρατον und 71 παρθένωι αἰδοίηι ἵκελον einen Widerspruch hat statuieren wollen und daß man letzteren Ausdruck auch deshalb beanstandet hat, weil es damals noch keine παρθένοι gegeben habe. Als ob Hesiod nicht von dem Standpunkt seiner Zeit aus, sondern von dem jener Urzeit spräche. Dann hätte ihm auch nicht Theog. V. 120 Eros der κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι sein dürfen, denn Götter gab es in jenem Stadium der Kosmogonie noch nicht.

ten durfte<sup>35</sup>, steckt nach dem ebenso feinen wie schlagenden Nachweis von Jane Harrison<sup>36</sup> wieder ein alter Naturmythos, eine Parallele zur Befreiung der Pandora, die Vorstellung, die dem zweiten Tage des attischen Frühlingsfestes der Anthesterien, den Πιθόγια, zugrunde liegt. An diesem Tage öffnet die Erdgöttin die zur Bestattung dienenden πίθοι, und die Seelen steigen auf kurze Zeit zur Oberwelt empor, um am Schluß der Anthesterien wieder in den Schoß der Mutter der Erde zurückzukehren: θύραζε κῆρες, οὐκέτ' Ἀνθεστήρια. Auf der bekannten Jenenser Lekythos sieht man diesen Vorgang dargestellt, nur daß es hier Hermes ψυχοπομπός ist, der das Aus- und Einfliegen der Seelen überwacht.

Also abermals verbirgt sich hier in der πλαστή γυνή die Erdgöttin, und mit der ihm eigentümlichen Kühnheit in der Umdeutung religiöser Vorstellungen und Mythen macht Hesiod aus den im Grabe gefangengehaltenen Seelen die gefesselten Übel, die jetzt, nachdem Pandora das Faß geöffnet hat, über Meer und Land schweifen, κῆρες wie jene Seelen, aber κῆρες in dem neuen, übertragenen Sinn von Unheilsdämonen<sup>37</sup>. Man sieht, schon diese Erkenntnis allein würde genügt haben, um die ursprüngliche Identität des von den Göttern geschaffenen Weibes mit der Erdgöttin zu beweisen, jetzt dient sie zur willkommenen Bestätigung.

Ist aber die Pandora-Geschichte in den Ἔργα authentisch, so ist sie es auch in der Theogonie. Denn diese bildet für jene die Grund-

<sup>35</sup> Preller, Griech. Myth. I<sup>4</sup> S. 98. Friedländer, Herakles 44 und Ztschr. f. Gymnasialwesen a. O. 803 (wo nur wiederholt ist, was auch bei Preller steht) hält an dieser Ansicht noch jetzt fest, was ich nicht verstehe. Höchstens könnte man an eine Kontamination mit dem Volksmärchen denken. Aber es fehlt der wichtigste Vergleichungspunkt, die Neugier, denn Pandora handelt bewußt in böser Absicht: V. 95 ἀνθρώποισι δ' ἐμήσατο κήδεα λυγρά.

<sup>36</sup> Journ. of hell. stud. XX, 1900, 101, Prolegomena 43; vgl. Preller a. a. O. S. 404 A. 2. P. Shadow, Eine attische Grablekythos (Jen. Diss.).

<sup>37</sup> Jane Harrisons Änderung von V. 92 νούσων τ' ἀργαλέων, αἱ τ' ἀνδράσι κῆρας ἔδωκαν in αἷς τ' ἀνδράσι κῆρες ἔδωκαν ist sehr schön und ansprechend, unbedingt notwendig ist sie nicht. Über die Ἑλπίς Ed. Meyer, Genethliakon 163 [unten S. 484, 26], P. Girard, Rev. d. ét. gr. XXII, 1909, 219.

lage. In den Ἔργα haben wir die ausmalende Erweiterung, und immer und immer wieder wird hier auf die Theogonie Bezug genommen. Schon in der Einleitung, wo V. 50–52 der Feuerraub der Theogonie V. 562–567 rekapituliert wird. Der V. 570 αὐτίκα δ' ἀντὶ πυρὸς τεύξεν κακὸν ἀνθρώποισιν wird in den Ἔργα zu einer Drohrede des Zeus an Prometheus erweitert V. 54 ff.:

Ἰαπετιονίδη, πάντων πέρι μήδεα εἰδώς,  
χαίρεις πῦρ κλέψας καὶ ἑμὰς φρένας ἡπεροπεύσας  
σοὶ τ' αὐτῶι μέγα πῆμα καὶ ἀνδράσιν ἔσσομένοισιν·  
τοῖς δ' ἐγὼ ἀντὶ πυρὸς δώσω κακόν, κτλ.

Doch es würde zu weit führen, diese beständigen Rückverweisungen hier im einzelnen zu verfolgen, so reizvoll es wäre. Wenn Lisco (a. a. O. 24) meint, daß die Prometheus-erzählung durch die Schöpfung der Pandora unterbrochen werde, so beruht das auf einer Verkennung der Kompositionsweise Hesiods, an die man nicht die Norm der homerischen Gedichte anlegen darf. Ich habe meine Ansicht hierüber schon an anderer Stelle kurz skizziert<sup>38</sup> und begnüge mich hier damit, darauf hinzuweisen, daß es durchaus der Manier des Hesiod entspricht, wenn V. 513 der Ausgang der Geschichte, die Vermählung des Epimetheus mit Pandora, vorweggenommen und die Geschichte selbst erst V. 570–589 ausführlich erzählt wird, aber auch da nur bis zu einem gewissen Punkt, bis zu der glänzenden Schlußszene, wo das neugeschaffene Weib in die Versammlung der Götter und Menschen eintritt<sup>39</sup>. Was weiter geschah, bis daß Epimetheus die Pandora bei sich aufnahm, das sich auszumalen kann der Dichter getrost der Phantasie des Hörers überlassen. Läßt er ihn doch auch sonst in der Theogonie noch ganz andere Dinge erraten<sup>40</sup>. |

<sup>38</sup> Mélanges Nicole 472 ff. [oben S. 161]. Kurz und bündig hat auch Friedländer, Herakles 40 Liscos Schlußfolgerungen zurückgewiesen.

<sup>39</sup> Richtig sagt Arthur Meyer a. a. O. p. 36 *his vv. aliquid addere ineptum erat*.

<sup>40</sup> Das Stärkste in dieser Richtung wäre wohl, daß V. 497 erzählt wird, daß Kronos zwar den Stein, aber nicht die verschluckten Kinder ausgespien habe. Aber hierfür trifft die Schuld nur die Überlieferung, nicht den Dichter. Der viel behandelte Vers: πρῶτον δ' ἐξείμεσσε λίθον,

Anderseits erwäge man, daß Hesiod auf jeden Fall der erste war, der den Schöpfungsbegriff in die Mythologie einführte, indem er die Erdgöttin Pandora zu einem Tongebilde machte; denn den Vers Theog. 513, der die *Διὸς πλαστήν γυναικα* erwähnt, läßt man ja allgemein gelten. Mußte da nicht auch der Hörer erwarten, daß ihm der Dichter erzählte, wie das Tongebilde entstanden ist? Von diesem Gesichtspunkte aus ist die Erzählung V. 570—589 durchaus unentbehrlich, sie ist aber auch recht geschickt, bis auf den einen Punkt, daß vergessen wird, dem Tongebilde Leben einblasen zu lassen. Zum Schöpfer des Weibes bestellt Hesiod den Feuer- und Handwerker-gott Hephaistos, der sich schon in der Ilias<sup>41</sup> belebte Dienerinnen aus Gold zu eigenem Gebrauch gefertigt hat (Σ 418 ff.). Athena Ergane bekleidet sie, und hierauf wird sie bräutlich ge-

πύματον καταλίνων, in dem doch das Partizipium des Präsens im höchsten Grade auffällig ist, läßt sich nämlich aus Apollodor I 2, 1 *πρῶτον μὲν ἐξεμεί τὸν λίθον, ἔπειτα τοὺς παῖδας οὓς κατέπειε* zu *πρῶτον δ' ἐξείμεσσε λίθον, πύμαθ' οὓς κατέπινεν* verbessern. Die Konjekture ist schon bei Godel *De poetarum graecorum apud mythographos memoria* (Diss. Hal. 1909) p. 6 veröffentlicht. Da sie aber auch dem letzten sorgfältigen Herausgeber der Theogonie Wolf Aly entgangen ist, mag es hier noch einmal geschehen.

<sup>41</sup> Nach Σ 419. 420 besitzen diese goldenen Mädchen auch Verstand und Sprache und sind weiblicher Handarbeiten kundig:

τῆμις' ἐν μὲν νόος ἐστὶ μετὰ φρεσίν, ἐν δὲ καὶ αὐδὴ  
καὶ σθένος, ἀθανάτων δὲ θεῶν ἅπο ἔργα ἴσασιν.

Es ist mir sehr wahrscheinlich, daß Lisco p. 28 recht hat, wenn er in diesen Versen, namentlich wegen des in der Tat nicht sehr passenden: *θεῶν ἅπο ἔργα ἴσασιν*, eine Nachahmung der Verse *Ἔργα 61—64* sieht, zumal auch die wörtlichen Anklänge sehr ins Auge springen:

ἐν δ' ἀνθρώπου θέμεν αὐδὴν  
καὶ σθένος, ἀθανάτης δὲ θεῆμις' εἰς ὧπα εἴσκειν,

dazu 63 f. *αὐτὰρ Ἀθήνην ἔργα διδασκῆσαι* und 67 *ἐν δὲ θέμεν κύνεόν τε νόον* κτλ. Dann müssen aber die beiden Verse 418. 419 späterer Zusatz sein; denn die Umgebung, in der sie stehen, ist weit älter als Hesiod, s. Studien zur Ilias 429. Und in der Tat lassen sie sich ohne weiteres herausheben, ohne daß der Zusammenhang im geringsten leidet.



schmückt mit dem Schleier (V. 579f.) und der von Hephaistos gefertigten Brautkrone<sup>42</sup> (V. 578–584), also mit demselben Schmuck, | den auf der Oxforder Vase die aufsteigende Pandora trägt. Und das soll ein Interpolator gedichtet haben?

Als dann Hesiod die *Ἔργα* verfaßte, hat er, wie bereits gesagt, die Episode ausgebaut und etwas variiert; denn diesmal kam es ihm nicht so sehr auf den bräutlichen Charakter der Pandora, als auf den verführerischen Liebreiz und die listige Verschlagenheit des Weibes an. Darum erhält sie statt des bräutlichen Schmucks goldene Spangen und einen Kranz von Frühlingsblumen, die ihr Aphrodite und deren Dienerinnen anlegen. Auch vergißt der Dichter diesmal nicht, ihr Leben, Sprache und Verstand durch die Götter verleihen zu lassen, und stützt seine Mythenumbildung durch eine verwegene Etymologie, die er offenbar bei Abfassung der Theogonie noch nicht gefunden hatte. Das ist alles sehr wohl überlegt. Man sieht, wie der Dichter sich selbst verbessert. Ein Interpolator, der nach *Ἔργα* 60–68 oder 60–82 die Verse Theogonie 570–584 gedichtet hätte, müßte ein sonderbares Ingenium gewesen sein.

Es ist bekannt, wie die Vorstellung von der Erschaffung des Menschen bei den Griechen seit Hesiod schrittweise immer mehr Boden gewonnen hat<sup>43</sup>. Zunächst hat sie Semonides von Pandora auf das ganze weibliche Geschlecht ausgedehnt, und auch Aischylos scheint sie nur in dieser Beschränkung gekannt zu haben, fr. 369 τοῦ πηλοπλάστου σπέρματος θνητῇ γυνή.

Bei Platon aber im Mythos des Protagoras 320 Cff. werden alle Menschen ohne Unterschied von den Göttern aus Erde und Feuer gebildet und von Prometheus und Epimetheus mit körperlichen

<sup>42</sup> Hieraus ergibt sich, daß von den beiden Dittographien 576. 577 und 578–584 die längere von Hesiod stammt, wie Wolf, Hermann, Rzach, Lisco und die meisten annehmen. Die kürzere, nach der Athena, ganz gegen ihren Charakter, Pandora mit einem Blumenkranz schmückt, ist wohl nach dem Vorbild von *Ἔργα* 75 Ὠραὶ καλλίκομοι στέφον ἄνθεσιν εἰαρινοῖσιν gedichtet.

<sup>43</sup> S. Preller, Griech. Myth. I<sup>4</sup> S. 81 f.

Gaben ausgestattet, so daß diese beiden Iapetiden hier eine ähnliche Rolle, nur in viel ausgedehnterem Maße, spielen, wie in den "Εργα Hephaistos, Athena, Aphrodite und Hermes. Seit der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts aber werden die Menschen nicht mehr von den Göttern, sondern von Prometheus geschaffen und nicht nur die Menschen, sondern auch die Tiere. Herakleides Pontikos<sup>44</sup> und Philemon<sup>45</sup> sind hierfür die klassischen Zeugen. | Hingegen hat er nach Erinna (Anth. Pal. VI 352 A) und Menander (fr. 535 K.) nur die Frauen geschaffen. Vor Platon aber hat schon Aristophanes Av. 686 das gesamte Menschengeschlecht als πλάσματα πηλοῦ bezeichnet. Das ist das literarische Material, das aber auf die Fragen: seit wann und durch wen ist die Schöpfung auf alle Menschen ausgedehnt worden? seit wann und durch wen ist Prometheus zum Menschenbildner geworden? nur ungenügend Antwort gibt, wenn auch der Gedanke naheliegt, daß Protagoras daran einen gewissen Anteil hatte. Auch hier greift die Oxforder Vase aufklärend ein. Schon G. Hermann und Welcker<sup>46</sup> hatten sich bei den ihnen bekannten Vasen, auf denen wir jetzt die Befreiung der Erdgöttin erkennen, an ein verlorenes Stück des Sophokles erinnert, das den Doppeltitel Πανδώρα ἢ Σφυροκόποι führt. Sie waren damit, abgesehen davon, daß es sich nicht um eine Illustration des Stückes, sondern des ihm zugrunde liegenden Mythos handeln kann, ganz auf der rechten Spur, haben sich aber den Weg zur vollen Erkenntnis der Wahrheit dadurch versperrt, daß sie einerseits die sizilischen Paliken heranzogen, andererseits, durch die unbeholfene archaische Zeichnung der Pariser Lekythos getäuscht, zu der Meinung gelangten, Pandora sei bei Sophokles nicht aus Ton modelliert, sondern aus Erzplatten zurechtgehämmert worden wie ein σφυρήλατον<sup>47</sup>. Nach unserer bisherigen Er-

<sup>44</sup> Hygin astrol. II 43. Schol. Germ. BP. p. 102. 106 (Eratosth. catast. p. 194 f.) [= fr. 66 Wehrli].

<sup>45</sup> Philemon fr. 89 K. Προμηθεύς, ὃν λέγουσ' ἡμᾶς πλάσαι καὶ τᾶλλα πάντα ζῶια.

<sup>46</sup> Nachträge zur Trilogie S. 314. Alte Denkm. III 201 ff.

<sup>47</sup> Auf einem ähnlichen Irrtum beruht der Einfall Furtwänglers (Arch. Jahrb. VI, 1891, S. 117), die Männer seien Gewitterdämonen, die den Kopf der Erdgöttin im Frühjahr weichhämmern.

örterung kann es aber nicht zweifelhaft sein, daß die Hämmer der σφυροκόποι nicht zur Bildung, sondern zur Befreiung der Pandora aus ihrer Gruft gedient haben<sup>48</sup>. Aber anderseits läßt fr. 441

καὶ πρῶτον ἄρχου πηλὸν ὀργάζειν χεροῖν

darauf schließen, daß in dem Stücke auch die Bildung irgendeines Wesens aus Ton vorkam; denn offenbar erhält hier jemand die Anweisung, den Modellierton zu kneten. Um die Modellierung der Pandora kann es sich nach dem Gesagten nicht handeln; also handelt es sich wohl um die Modellierung des Menschen, und da die Titelheldin nach ihrer Befreiung aus der Gruft doch irgend etwas tun mußte, so liegt die Vermutung nahe, daß sie es war, die solche



Anweisung gab, und daß die Anweisung dem Prometheus galt, den wir hier also zum ersten Male als Menschenbildner konstatieren könnten. Eine Bestätigung und Ergänzung erhält diese Vermutung durch ein bisher völlig rätselhaftes unteritalisches Vasenbild, das auch Jane Harrison mit dem Oxforder Krater zusammenstellt, ohne den Sinn der Darstellung erkannt zu haben (Prolegomena p. 280ff. Fig. 71). Die Vase, eine rohe unteritalische Amphora, zuerst im Museo Vivencio, dann in der Sammlung Pourtalès-Grogier in Paris, ist jetzt verschollen und nur durch die Zeichnung

<sup>48</sup> fr. 445 (Hesych.) κεχήλωμ(αι) πόδας paßt vortrefflich für die noch mit den Füßen in der Erde steckende Pandora.

Angelinis<sup>49</sup> und die Publikation bei Raoul Rochette, Mon. inéd. pl. 64 (vgl. p. 569), bekannt. Nach der letzteren bilde ich sie in starker Verkleinerung ab. Die Bilder der Vorder- und Rückseite sind in beiden Wiedergaben in eins zusammengezogen. Die eine Seite, auf der Abbildung links, zeigt die befreit aufsteigende Pandora; vor ihr steht Epimetheus mit dem Hammer in der Linken, die Rechte voll Staunen erhoben. Also derselbe Vorgang wie auf dem Oxforder Krater; doch ist Epimetheus unbärtig. Auf der andern Seite aber, in der Abbildung rechts, blickt ein bärtiger Mann finster und verdrießlich auf ein merkwürdiges Gebilde, das auf einer Plinthe steht, oben eine Frau, unten eine eiförmige unorganische Masse. Haben wir auf der einen Seite der Amphora Epimetheus gefunden, so müssen wir auf der andern Prometheus erwarten. Er hat auf eigene Hand aus Ton Menschen oder, wie wir jetzt lernen, Frauen bilden wollen; bis | zur Brust ist es ihm leidlich gelungen, der Rest bleibt unförmlich<sup>50</sup>, so daß auf dieses Gebilde das Wort des Goetheschen Epimetheus paßt: „Du formtest Frauen, keineswegs verführerisch.“ Er verzweifelt am Gelingen, da befreit Epimetheus Pandora, und dieses göttliche Weib lehrt Prometheus Frauen aus Ton zu bilden, es selbst aber erwählt sich seinen Befreier.

Welcher hat das Stück für ein Satyrspiel gehalten, weil fr. 442 auf ein Gelage deutet und fr. 444 ein Nachtgeschirr erwähnt wird. Ganz zwingend ist das nicht; aber sehr wahrscheinlich. Denn da wir auf den jüngern Bildwerken meist Silene als Befreier der Pandora gefunden haben, so wäre es sehr möglich, daß Sophokles die beiden von uns oben erkannten Versionen des Mythos kombiniert hätte, indem er dem Epimetheus bei seinem Erlösungswerk den Satyrchor zum Gehilfen gab. Diese Annahme wird auch durch den Titel Σφυροκόποι empfohlen; denn wenn unsere Kombination richtig ist, war Prometheus bei der Befreiung nicht beteiligt, so daß

<sup>49</sup> Patroni, Vasi dipinti del Museo Vivenzio designati di C. Angelini nel 1796, tav. 29, vgl. auch Panofka, Ann. d. Inst. I 302 f.

<sup>50</sup> Die Sterne und Kreise, die bei Angelini erscheinen, während sie bei Raoul Rochette fehlen, sind entweder willkürliche Zusätze des Zeichners oder raumfüllende Ornamente.

der Plural, wenn er nicht auf den Chor geht, ungerechtfertigt wäre. Auch im ‚Frieden‘ läßt sich Trygaios bei der Befreiung der Eirene von den Landleuten helfen. Wir haben schon oben (S. 20 f.) in dem Motiv dieser Komödie den alten Mythos von Pandoras Erlösung wiedererkannt. Nun wir die Σφυροκόποι des Sophokles kennengelernt haben, werden wir kein Bedenken tragen, in diesen das direkte Vorbild für Aristophanes zu sehen.

So können wir Prometheus als Schöpfer zwar nicht der Menschen überhaupt, aber doch der Frauen zuerst bei Sophokles nachweisen, und nur als solchen kennt ihn auch Erinna und erwähnt ihn Menander. Aber des Aristophanes Worte πλάσματα πηλοῦ setzen doch voraus, daß die Menschen samt und sonders aus Erde gebildet sind, lassen aber die Frage nach dem Schöpfer offen. Denn neben Prometheus kommen Zeus, Hephaistos und die Götter insgesamt in Frage. Das könnte nun in der Tat ein auf Protagoras zurückgehender Logos sein, an den dann Platon anknüpfen würde, indem er ihn mit dem nach Ausweis der Vase offenbar sehr populären Sophokleischen Satyrspiel kombiniert. Hierfür fällt namentlich noch ins Gewicht, daß an der Menschenschöpfung auch Epimetheus beteiligt wird<sup>51</sup>. Bald aber wird nicht nur dieser vergessen, auch die Götter scheiden aus, und es bleibt nur Prometheus, der „Menschenvater“. Erst in der Kaiserzeit<sup>52</sup> tritt ihm wieder eine Göttin zur Seite, Athena; aber ihre Rolle ist eine andere als die Pandoras, sie haucht dem Tongebilde das Leben ein, wie in den Ἔργα Hephaistos der πλαστή γυνή. Doch wird man hierin eher

<sup>51</sup> Dasselbe ist übrigens auch noch auf dem römischen Glasbecher des Kölner Museums der Fall (Welcker, Alte Denkm. V Taf. 11 S. 185 ff.). Der runde Gegenstand, den Epimetheus oder, wie ihn die Beischrift nennt, Hypometheus herbeibringt, ist natürlich ein Tonkloß, nicht, wie Welcker glaubte, die dem griechischen Mythos völlig unbekannte Pandorabüchse.

<sup>52</sup> Lukian Prometh. 3. Hygin fab. 142, wo aber Vulkan der Bildner ist. Bei Apollodor I 7 hingegen wird Athena nicht erwähnt. Die älteste bildliche Darstellung, die ich kenne, ist ein Gemälde aus der Domus aurea, dessen Typus dann auf den Sarkophagen ständig wiederholt wird. Die Möglichkeit, daß die Vorstellung auf hellenistische Zeit zurückgeht, soll nicht bestritten werden, doch läßt sie sich nicht beweisen.



den Reflex philosophischer Vorstellungen, als eine Umbildung des Sophokleischen Motivs zu erkennen haben. Einen späten Sproß der Prometheus-Sage hat Jacob Bernays (Ges. Abh. II 316) in der durch Herders poetische Nachbildung berühmt gewordenen 220. Fabel des Hygin *Cura* erkennen wollen, die Bücheler (Rh. M. XLI, 1886, S. 5) auf die *Saturae* des Ennius zurückgeführt und prachtvoll zurückübersetzt hat. Die menschenbildende *Cura* habe, so meint Bernays, in der griechischen Vorlage *Φρονίς* geheißen und sei das weibliche Gegenbild zu dem Denker Prometheus gewesen<sup>53</sup>. Hat er recht, so könnten wir jetzt sagen: Prometheus und Pandora in einer Person. Sei dem, wie ihm wolle; jedenfalls ist am Endpunkt der Entwicklung diese *Cura* wieder zu Pandora in Beziehung getreten. Denn es scheint mir doch kaum zweifelhaft, daß Goethe bei seiner Pandora-Tochter Epimeleia Herders „Sorge“ im Auge hat: „Epimeleia nannten wir die *Sinnende*.“ „Es saß am murmelnden Strome die Sorge nieder und *sann*.“

<sup>53</sup> Wie in der einen Rezension der Hesiodischen Kataloge Pronoe, s. oben S. 349, 20.

## PANDORA, PROMETHEUS UND DER MYTHOS VON DEN WELTALTERN

VON KURT VON FRITZ

Die Pandorageschichte, wie Hesiod sie in seinen *Werken und Tagen*<sup>1</sup> erzählt, ist sehr bekannt. Prometheus hat den Sterblichen das Feuer gebracht. Um diese Wohltat, die ihnen gegen seinen Willen zuteil wurde, auszugleichen, beschließt Zeus in seinem Zorn, den Menschen ein Übel zu schicken, das sie mit Freuden annehmen werden; auf diese Weise sollen sie selbst ihr Verhängnis herbeiführen. Er befiehlt daher den Göttern, ein schönes Weib zu erschaffen, das einen klugen Geist besitzt und viele nützliche Künste versteht, aber in ihrem Herzen verschlagen und falsch ist. Diese Frau schickt er Epimetheus, dem Bruder des Prometheus, als Geschenk. Aber sie bringt nicht nur sich selbst, sondern auch ein Faß, das alle Übel enthält. Prometheus hat seinen Bruder vor dem Geschenk, das die Götter ihm schicken würden, gewarnt; aber Epimetheus, dem die Voraussicht seines Bruders fehlt, beachtet diese Warnung nicht. Er nimmt das Geschenk der Götter an. Pandora, von Neugier getrieben, öffnet das Faß, und obwohl sie es in ihrem Schrecken sofort wieder zu verschließen sucht, entweichen alle Übel und fallen über die Sterblichen her. Nur die Hoffnung wird gefangen und bleibt in dem Faß.

Es sind unzählige Versuche gemacht worden, die beiden logischen Schwierigkeiten, welche die Geschichte in dieser Form enthält, zu beseitigen. Wenn die Hoffnung sich in dem Faß befand, das die Übel enthielt, muß sie ein Übel sein. Im allgemeinen wird jedoch die Hoffnung als etwas Gutes angesehen. Diese Schwierigkeit

<sup>1</sup> Hesiod, *Erga kai Hemera* 90 ff. Vgl. die andere Fassung der Geschichte in der *Theogonie* 560 ff., wo jedoch der Name Pandora nicht erscheint.

scheint dadurch eine einfache Erklärung zu finden, daß einige frühe griechische Dichter die Hoffnung tatsächlich als ein Übel betrachteten<sup>2</sup>. Doch die zweite Schwierigkeit läßt sich nicht so leicht beseitigen, und zusammen mit ihr kehrt die erste Schwierigkeit wieder. Wenn die Übel, die aus dem Faß entweichen, die Menschen befallen, erscheint es logisch, nicht nur anzunehmen, daß das, was im Faß zurückbleibt, ebenfalls ein Übel ist, sondern auch, daß die Sterblichen vor diesem Übel sicher sind. Wenn das Menschengeschlecht nun unter den Übeln, die entwichen, und unter den Übeln, die zurückblieben, leiden muß, welcher Schaden wurde dann eigentlich durch das Öffnen | des Fasses angerichtet? In diesem Falle war es, sobald man einmal Pandora und das Faß akzeptiert hatte, offensichtlich gleichgültig, ob das Faß geöffnet wurde oder nicht.

Den weitaus interessantesten Versuch, diese Schwierigkeit zu beseitigen, unternahm A. Lebègue<sup>3</sup>, der ἐλπίς mit *la prescience du malheur* übersetzte und sie als ein Übel betrachtete, vor dem die Menschheit verschont bleibt (oder, wie er bezeichnenderweise übersetzte, „das dem Menschen versagt ist“). Das ist zweifellos eine äußerst scharfsinnige Lösung, denn sie beseitigt alle Schwierigkeiten in einer Weise, daß die Geschichte sich dennoch begreifen läßt. Trotzdem kann sie wohl kaum richtig sein. Denn obgleich es zutrifft, daß ἐλπίς in der griechischen Literatur nicht immer die Erwartung von Glück bedeutet, sondern gelegentlich auch die Erwartung entweder von Glück oder von Unglück<sup>4</sup>, in seltenen Ausnahmefällen sogar die Erwartung eines bestimmten Unglücks,

<sup>2</sup> Siehe etwa Theognis 637 f.; Euripides, Hiket. 479; und andere Stellen. Am überzeugendsten ist vielleicht Aischylos, Prom. 252, wo Prometheus erklärt, er habe der Menschheit „blinde Hoffnungen“ gegeben; diese Hoffnungen machen zwar das Leben für den Menschen erträglich, aber da es blinde Hoffnungen sind und da das Leben des Menschen elend ist, sind sie eine fragwürdige Gabe.

<sup>3</sup> A. Lebègue in: Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux (1885), S. 249 ff. Seine Interpretation wurde aufgenommen von P. Waltz, Hésiode et son poème moral, S. 56, und dann von neuem verteidigt in Revue des Études Grecques 23 (1910), S. 49–57.

<sup>4</sup> Vgl. Thuk. 7, 61, 2; siehe auch Hesychios, s. v. Ἐλπίς.

bezeichnen kann, ist doch die erste Bedeutung so vorherrschend, daß niemand, der die Geschichte in Hesiods Fassung las, ἐλπίς als „Erwartung von Unglück“ verstehen konnte. Aber selbst wenn man zugibt, daß ἐλπίς, ohne irgendein näher bestimmendes Attribut, „Erwartung von Unglück“ bedeuten könnte: das Wort bezeichnet gewiß niemals ein Vorhersehen. Damit scheitert der ganze Erklärungsversuch. Denn mag auch echtes Vorhersehen von Unglück dem Menschen versagt sein, gewiß kann niemand bestreiten, daß Menschen manchmal mit Unglück rechnen, wie sehr sie sich auch vielleicht gleichzeitig mit eiteln Hoffnungen trösten mögen.

Alle anderen Versuche, die Pandorageschichte „logisch“ zu interpretieren, sind weniger konsequent. S. M. Adams<sup>5</sup>, dessen Erklärung W. C. Greene in seiner Behandlung der Geschichte zustimmend zitiert<sup>6</sup>, behauptet, die Menschheit habe sowohl die Übel, die aus dem Faß entwichen, als auch das Übel, das darin zurückblieb. Aber die Übel, die aus dem Faß entwichen, sind seiner Meinung nach diejenigen, denen gegenüber die Menschen machtlos sind, während die blinde Hoffnung, die in dem Faß zurückblieb, ein Übel ist, für das die Menschen, wenigstens teilweise, verantwortlich sind. Diese Interpretation bedeutet offenbar, daß, wenn Pandora das Faß nicht geöffnet hätte, die Menschen trotzdem allen Übeln unterworfen und auch für alle verantwortlich wären, während sie, so wie die Dinge nun einmal liegen, | für kein Übel außer der blinden Hoffnung die Verantwortung tragen. Es ist wohl kaum notwendig, über diese Interpretation noch mehr Worte zu verlieren.

T. A. Sinclair<sup>7</sup>, eine alte Anregung Welckers aufnehmend, behauptet, da die Hoffnung im Faß bleibe, sei sie den Menschen versagt, und dies bedeute, daß das Menschengeschlecht „hoffnungslos“ (*hopeless*) sei. Aber „Hoffnungslosigkeit“ in dem Sinn, daß es für jemand keine Hoffnung gibt, und Hoffnungslosigkeit in dem Sinn, daß jemand keine Hoffnung *hat*, sind deutlich zwei völlig

<sup>5</sup> S. M. Adams, „Hesiod's Pandora“, in: *The Classical Review* 46 (1932), S. 193 ff.

<sup>6</sup> W. C. Greene, *MOIRA* (Cambridge 1944), S. 31.

<sup>7</sup> *Hesiod's Works and Days*, ed. by T. A. Sinclair (London 1932), S. 14.

verschiedene Vorstellungen. Da viele Menschen voll von Hoffnungen sind, kann man vernünftigerweise von der Menschheit im ganzen Hoffnungslosigkeit lediglich im ersteren Sinne behaupten. In diesem Sinne aber läßt sich das Wort keinesfalls von dem griechischen Wort ἐλπίς ableiten. Nur wer in deutschen, englischen oder vielleicht lateinischen Begriffen denkt, kann diese Erklärung geben oder sie verstehen — nicht aber ein Grieche.

Es lohnt sich wohl nicht, weitere „Lösungen“ dieser Art zu besprechen, da das Erklärungsprinzip, auf dem sie alle beruhen, nachweisbar falsch ist. Was über die Hoffnung gesagt wird, bildet nicht das einzige Problem der in den *Erga* erzählten Geschichte, obgleich es das einzige „logische“ Problem sein mag. In der Einleitung<sup>8</sup> erfahren wir, daß Pandora einen schamlosen oder unverschämten<sup>9</sup> Sinn und einen verschlagenen Charakter hat, aber diese ihre Eigenschaften haben mit der Geschichte von dem Faß, das alle Übel enthält, nichts zu tun. Im Gegenteil, wenn sie das Faß schnell wieder zudeckt, ist sie offensichtlich überrascht und erschreckt durch die Auswirkung ihres Tuns. Nicht ihre Arglist und Verschlagenheit bewegten sie dazu, das Faß zu öffnen, sondern ihre Neugier. In bezug auf ihre Absichten ist sie völlig unschuldig. Was in der Einleitung über ihren verschlagenen Charakter und alle ihre anderen Eigenschaften gesagt wird, läßt sich auf Grund der Darstellung der *Erga* überhaupt nicht verstehen, sondern nur auf Grund der anderen Fassung derselben Geschichte, die in der *Theogonie* berichtet wird<sup>10</sup>. In der *Theogonie* bringt Pandora jedoch kein Faß, das alle Übel enthält. Sie wird auch nicht als Pandora bezeichnet, sondern als Weib. Sie selbst, als Vertreterin des raffinierten weiblichen Geschlechts, ist das Übel, das Zeus den Menschen in einer höchst reizvollen und bezaubernden Verkleidung geschickt hat, so daß sie sich leicht dazu verführen lassen, dieses Übel zu empfangen und bei sich aufzunehmen.

<sup>8</sup> Erg. 67.

<sup>9</sup> Das griechische Wort ist κύνεος, was wörtlich „hündisch“ bedeutet. Schamlosigkeit war in den Augen der alten Griechen die auffallendste Eigenschaft eines Hundes.

<sup>10</sup> Theog. 570 ff.



Es liegt also auf der Hand, daß die Geschichte, wie sie in den *Erga* erzählt wird, nicht folgerichtig ist, da sie Elemente von mindestens zwei verschiedenen Fassungen enthält<sup>11</sup>. Allein dieser Umstand hätte die Gelehrten vor der Annahme warnen sollen, diese Geschichte könne interpretiert werden, als handle es sich um eine Allegorie, die logisch konsequent sein müsse. Geschichten dieser Art lassen sich nur durch eine Analyse ihrer Entwicklung verstehen und erklären. Aber hier muß man sich vor einem weiteren Trugschluß hüten. Obgleich die Versuche, für die in den *Erga* berichtete Fassung der Geschichte eine konsequente Erklärung zu finden, bis heute fortgesetzt werden, haben viele Gelehrte erkannt, daß dies ein unmögliches Unterfangen ist, und sie haben daher nach einer anderen Betrachtungsweise gesucht. In fast allen Fällen gingen ihre Untersuchungen jedoch von der Annahme aus, man brauche nur den letzten Ursprung einer Geschichte zu finden, um ihre „wahre“ Bedeutung zu entdecken.

Der Fehler, der in dieser Betrachtungsweise steckt, läßt sich vielleicht am besten illustrieren durch eine Besprechung des konsequentesten Versuches dieser Art<sup>12</sup>. „Pandora“, die *Allgebende*, ist auch ein Beiname der Erdmutter, und in der Tat ein sehr passender Beiname, denn die Erdmutter ist zweifellos die Geberin alles Guten. Aber nach einem alten Glauben beherbergt die Erdmutter auch die Seelen der Toten. An einem bestimmten Tag des Jahres werden die Seelen der Toten freigelassen und dürfen in die Oberwelt zu den Lebenden hinausschwärmen. Überdies schwärmen an dem attischen Fest der *Pithoigia* die Toten aus einem Faß oder *pithos*, eine Szene, die auch in alten Vasenbildern dargestellt ist. Die Geister der Toten werden selbstverständlich gefürchtet, und sie vermögen den Lebenden auf mancherlei Weise zu schaden. Hier scheint also eine natürliche Beziehung zu dem Gefäß der Pandora vorzuliegen, das alle Übel enthält und das ebenfalls mit dem Wort *pithos* bezeichnet wird.

<sup>11</sup> Zu der Frage, ob die Widersprüche in Hesiods Pandorageschichte vielleicht von „Interpolationen“ herrühren, siehe unten S. 399 ff.

<sup>12</sup> Siehe Jane Harrison, „Pandora's Box“, in: *Journal of Hellenic Studies* 20 (1900), S. 99–117.

Man kann sich durchaus vorstellen, daß die Pandorageschichte hier ihren Ursprung hat, aber es leuchtet auch ein, wie weit all das von der Geschichte, die Hesiod erzählt, entfernt ist. Eine Pandora, die von Hephaistos geschaffen<sup>13</sup> und zu den Sterblichen geschickt wird, ist nicht — oder nicht mehr — die Erdmutter. Die Übel, die in Hesiods Geschichte die Menschen befallen, sind ganz eindeutig nicht die Geister der Toten; und es wäre gewiß | äußerst gekünstelt, die in dem Faß zurückbleibende Hoffnung als Hoffnung auf eine gute Ernte zu erklären. Kein unbefangener antiker Leser von Hesiods Gedicht wäre auf diese Deutung verfallen. Jane Harrisons Erklärung der Herkunft des Mythos kann daher, so scharfsinnig und interessant sie auch sein mag, zum Verständnis der Geschichte Hesiods sehr wenig beitragen.

Es gehört zum Wesen solcher Geschichten, daß sie unzählige Male nacherzählt werden und daß sich, sooft sie nacherzählt werden, ihre Bedeutung leicht wandelt. Dieser Bedeutungswandel kann sich auf zwei verschiedene Weisen vollziehen: wenn der Erzähler der Geschichte ein echter Philosoph ist, kann er der Geschichte einen neuen, folgerichtigen Sinn geben<sup>14</sup>; wenn er das nicht ist, kann die Geschichte verworren werden. Aber die verworrenen Fassungen solcher Geschichten sind nicht weniger interessant als die folgerichtigen. Sie können sogar interessanter sein, da sie gerade in ihrer Verworrenheit die tiefen Widersprüche der Situation des Menschen in dieser Welt beleuchten. Auf jeden Fall muß man, um sie zu verstehen, sie als Bestandteile der vorphilosophischen Geschichte der Philosophie ansehen, und dazu muß man sie von dem Standpunkt des in ihnen enthaltenen philosophischen Problems betrachten.

<sup>13</sup> Erg. 60ff. und Theog. 570ff. Es ist durchaus möglich, daß dieser Teil der Geschichte von einem in einem Vasenbild (Harrison, a. a. O., S. 106) dargestellten Mythos beeinflußt wurde; dort erhebt sich die Erdgöttin unter den Hammerschlägen des Hephaistos aus der Erde. Aber die Erdgöttin wird sicherlich nicht von Hephaistos *geschaffen*.

<sup>14</sup> Aischylos zum Beispiel hat der Bedeutung der Hoffnung im Leben des Menschen in Verbindung mit der Prometheusgeschichte eine neue, konsequente Deutung gegeben. Aber er ist ein konsequenterer Dichter-Philosoph als Hesiod.

Das Problem, das in den beiden hesiodischen Fassungen der Pandorageschichte steckt, ist das des Ursprungs des Bösen. Die *Theogonie* und die *Erga* sind voll von Geschichten, die etwas mit diesem Problem zu tun haben, oder vielmehr mit dem umfassenderen Problem der Herkunft, der Entwicklung, der Geschichte des Übels in dieser Welt. Eine Untersuchung dieser anderen Geschichten ist für ein volles Verständnis der Pandorageschichte viel wichtiger als sogar ein absolut zwingender Nachweis, daß zwischen Hesiods Pandora und der Erdmutter eine Verbindung besteht.

In den *Erga* folgt auf die Pandorageschichte unmittelbar der Mythos von den fünf Weltaltern, der in gewisser Hinsicht dasselbe Thema behandelt. Diese Wechselbeziehung zwischen den beiden Geschichten wird unterstrichen durch die Ähnlichkeit zwischen den beiden Zeilenpaaren, die einerseits das Glück des goldenen Zeitalters, andererseits das sorglose Leben des Menschengeschlechts vor der Ankunft der Pandora schildern<sup>15</sup>. Der Standpunkt der beiden Geschichten ist jedoch verschieden. Um dies nachzuweisen, ist es zunächst notwendig, den Mythos von den Weltaltern genau zu interpretieren, da er in der Fassung Hesiods ebenfalls einige Probleme aufwirft.

Im Gegensatz zu anderen Fassungen<sup>16</sup> zählt Hesiod fünf Zeitalter:

<sup>15</sup> 90 f.: πρὶν μὲν γὰρ ζώεσκον ἐπὶ χθονὶ φύλ' ἀνθρώπων νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνοιο. 111—113: οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν ὅτ' οὐρανῷ ἐμβασίλευεν ὥς τε θεοὶ δ' ἔξωον ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ διζύος.

<sup>16</sup> Hesiod ist der einzige uns erhaltene antike Autor, der von fünf Weltaltern spricht. Denn obgleich das Proömium der Fabeln des Babrios im Codex Athous ebenfalls fünf Weltalter hat, enthält dasselbe Proömium im Papyrus Bouriant nur drei, und ein Vergleich der beiden Fassungen sowie der Fassung des Codex mit Hesiod zeigt eindeutig, daß der Papyrus das Original bewahrt hat und daß die zusätzlichen Zeilen im Athous von einem Leser (vielleicht von einem Schulmeister; denn die Fabeln des Babrios wurden in den Schulen der Antike sehr viel gelesen) eingefügt worden sind, um die Geschichte des Babrios der Hesiods anzugleichen. Die Geschichte von drei Weltaltern wird von ziemlich vielen Autoren erzählt, z. B. Aratos 1, 96 ff., Antipater (Anth. Pal. 5, 71) u. a.

das goldene, das silberne, das eherne, das der Heroen und das eiserne. In dieser Reihe nimmt das Zeitalter der Heroen in doppelter Hinsicht eine Sonderstellung ein: sein Name ist nicht von einem Metall abgeleitet, und es unterbricht den fortschreitenden Niedergang, der die Reihenfolge der übrigen Zeitalter kennzeichnet. Es ist offenkundig und auch allgemein anerkannt, daß sich in der Einfügung dieses Zeitalters der Ruhm spiegelt, den die Homerischen Gedichte den Helden des Trojanischen Krieges verliehen hatten. Diese strahlenden Helden konnten, so wie sie bei Homer geschildert sind, auf keinen Fall in die entarteten Zeitalter einbezogen werden, doch der kriegerische Charakter ihres Ruhms machte es gleichermaßen unmöglich, sie mit dem goldenen oder dem silbernen Geschlecht gleichzusetzen. Außerdem waren sie für eine solche Gleichsetzung zeitlich nicht weit genug entfernt, und der Herrscher der Götter in der *Ilias* und *Odyssee* ist Zeus, nicht Kronos, der während des goldenen Zeitalters geherrscht haben soll. Darum mußten sie als Vertreter eines besonderen, außergewöhnlichen Zeitalters eingefügt werden.

Der Sinn der Unterscheidung zwischen dem ehernen und dem eisernen Zeitalter ist weniger deutlich. Nach Wilamowitz<sup>17</sup> sind das eherne und das eiserne Zeitalter im Grunde identisch; beide geben Hesiods pessimistischer Beurteilung der Gegenwart Ausdruck. Die Unterscheidung zwischen den beiden Zeitaltern würde also lediglich die historische Tatsache widerspiegeln, daß das Erz als Metall, aus dem Waffen und Werkzeuge hergestellt werden, neuerdings durch das Eisen verdrängt worden war. Aber die Schilderung der beiden Zeitalter durch Hesiod unterstützt diese Deutung nicht. Die kriegerischen, harten, unbarmherzigen Männer des ehernen Zeitalters<sup>18</sup> haben immer noch eine gewisse Größe, durch die sie sich deutlich von dem kleinen Format der Männer des eisernen Zeitalters abheben, deren Hauptkennzeichen Unglaube, Betrug und Treulosigkeit sind<sup>19</sup>. Andererseits besteht eine auffallende Ähnlich-

<sup>17</sup> Hesiodos Erga, erklärt von U. von Wilamowitz-Moellendorff (Berlin 1928), S. 139 f.

<sup>18</sup> Erg. 145 ff.

<sup>19</sup> Erg. 175 ff.

keit zwischen den Männern des ehernen Zeitalters und den Heroen. Die Vertreter beider Zeitalter werden in der Hauptsache als große Krieger beschrieben, die ihr Leben in beständigem Kampf verbringen, die stärker, kühner und mächtiger sind als die Männer des eisernen Zeitalters und weniger unter der banalen Not leiden, die unsere Gegenwart charakterisiert. Nietzsche<sup>20</sup> hatte diesen Sachverhalt längst erkannt; er zog daraus den Schluß, daß diese beiden Geschlechter praktisch ein und dasselbe sind, nämlich die Helden des Trojanischen Krieges und anderer Sagen, nur von zwei verschiedenen Standpunkten aus betrachtet. Denn, so sagt er, es war natürlich, daß die Adligen zu diesen Heroen voll Ehrfurcht als zu ihren idealen Ahnen aufschauten, während dem gemeinen Mann dieselben ruhmreichen Ritter als hart und grausam erscheinen mußten, allerdings auch frei von den üblichen Schwächen der menschlichen Natur — wie die Männer des ehernen Zeitalters in Hesiods Gedicht.

Es kann schwerlich einen Zweifel darüber geben, daß diese Ansicht im wesentlichen richtig ist, obwohl der Prozeß, in dem die beiden entgegengesetzten Bilder derselben Gestalten sich entwickelten, in Wirklichkeit wahrscheinlich viel komplizierter war. Von einigen Elementen, die in diesen Prozeß eingingen, lassen sich vielleicht noch Spuren finden, wenn wir das Schicksal betrachten, das in Hesiods Darstellung den Männern der verschiedenen Zeitalter nach ihrem Tod zuteil wird. Das Schicksal, das die ersten drei Geschlechter nach ihrem Tod haben, ist jeweils einheitlich. Die Männer des goldenen Zeitalters leben als gütige Schutzgeister (δαίμονες) auf der Erde weiter<sup>21</sup>. Die Männer des silbernen Zeitalters führen ein seliges Leben unter der Erde<sup>22</sup>. Die Männer des ehernen Zeitalters sind namenlos in das dunkle Reich des Hades hinabgestiegen<sup>23</sup>. In bezug auf die Heroen aber finden wir eine

<sup>20</sup> Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, 1. Abh. Nr. 11 (Kröners Taschenausgabe Bd. 7, S. 269).

<sup>21</sup> Erg. 121 ff.

<sup>22</sup> Erg. 140 ff. Zur Interpretation vgl. Wilamowitz, Hesiodos Erga, S. 57.

<sup>23</sup> Erg. 152 ff.



merkwürdige Unterscheidung. Einige von ihnen sterben<sup>24</sup>. Was aus ihnen nach dem Tod wird, erfahren wir nicht. Andere (οἱ δὲ) jedoch werden von Zeus in die Elysischen Gefilde, auf die Inseln der Seligen, entrückt, wo sie fern vom Land der Sterblichen ein Leben in ewiger Seligkeit führen<sup>25</sup>.

Dies alles ist ziemlich aufschlußreich. In den Homerischen Gedichten haben alle großen Helden | des Trojanischen Krieges — Menelaos bildet die einzige Ausnahme<sup>26</sup> — das Schicksal, das in Hesiods Erzählung die Männer des ehernen Zeitalters haben: sie führen nach dem Tod ein lichtloses Leben in der Unterwelt. In den Gedichten, die dem sogenannten epischen Zyklus angehören, ist die Zahl der Helden, von denen man glaubt, daß sie nach ihrem Tod in einem Reich der Seligen weiterleben, stark vermehrt, obgleich sie immer noch eine Ausnahme bilden. Aber es gibt auch den im griechischen Mutterland sehr weit verbreiteten Volksglauben an einzelne Heroen, die nach ihrem Tod nicht in einem weit entfernten Land fortleben, sondern in einer Höhle, auf einem Berg, oder unter der Erde, jedenfalls aber direkt in dem Land, in dem sie gelebt haben und gestorben sind. Diese Heroen sind nicht identisch mit den Helden des Trojanischen Krieges; sie haben einen anderen Charakter<sup>27</sup>. Aber der Umstand, daß sie ebenfalls als ἥρωες bezeichnet

<sup>24</sup> Erg. 166.

<sup>25</sup> Erg. 167 ff.

<sup>26</sup> Od. 4, 560 ff.: Proteus hat dem Menelaos prophezeit, er werde am Ende seines Lebens nicht sterben, sondern in die Elysischen Gefilde entrückt werden, wo Rhadamanthys lebe. Diese Stelle wird gewöhnlich als „junger“ Teil der Odyssee betrachtet. Aber es ist nicht notwendig, auf die Frage der Geschichte und des Aufbaus der Homerischen Gedichte einzugehen. Es genügt vollauf, daß Menelaos eine ganz einzigartige Ausnahme darstellt und daß die viel größeren Helden — Achilleus, Patroklos, Agamemnon usw. — in den Hades hinabgehen. Das bedeutet nun aber nicht, daß die Vorstellung, daß manche Helden des Trojanischen Krieges ein besseres Schicksal hatten, erst einige Zeit nach der Fertigstellung der vorliegenden Ilias oder Odyssee aufgetreten sein kann. Es ist keineswegs ausgeschlossen, daß der Verfasser dieser Gedichte solche Versionen aus poetischen Gründen ausschaltete.

<sup>27</sup> Es ist oft darauf hingewiesen worden, daß die Lokalheroen an-

werden, deutet darauf hin, daß man zwischen diesen beiden Gruppen irgendeinen Zusammenhang empfand. Bemerkenswert ist auch, daß die Männer des silbernen Zeitalters bei Hesiod nach ihrem Tod dasselbe Schicksal haben wie die meisten Lokalheroen, die im griechischen Mutterland verehrt wurden.

Diese Wechselbeziehungen tragen dazu bei, einige Grundzüge der Erzählung Hesiods zu erklären. In den Homerischen Gedichten mögen die gewöhnlichen Krieger als Helden bezeichnet werden, wenn man sie zu einer Versammlung ruft oder in einer Versammlung anredet<sup>28</sup>, aber im großen ganzen wird ihnen recht wenig Beachtung geschenkt. Sie haben eher die Funktion, den Hintergrund zu bilden, gegen den sich die wenigen wirklich großen Helden (Achilleus, Diomedes, Odysseus, Agamemnon usw.) im vollen Glanze ihres Ruhmes abheben. Obwohl einige dieser großen Helden von Göttern abstammen, läßt Homer ihnen allen — außer Menelaos — das Schicksal | gewöhnlicher Sterblicher zuteil werden. Für ihn *sind* sie Sterbliche, und man kann sagen, daß es zu ihrem menschlichen Ruhm gehört, so strahlend zu sein, obwohl sie sterblich sind. Aber es ist auch natürlich, daß im Volksglauben die Vorstellung entstand, so strahlende Helden könnten nicht das Schicksal gewöhnlicher Menschen teilen und es müsse ihnen ein besseres Los bestimmt worden sein. Dieser Glaube fand Ausdruck im epischen Zyklus, in den Geschichten von Telemachos, Telegonos usw.

Bei Hesiod sind die verschiedenen Elemente dieser Entwicklung eine sonderbare Mischung eingegangen. Die ἥρωες Ἀναοί, die bei Homer ganz gewöhnliche Menschen sind<sup>29</sup>, haben durch die ver-

scheinend einen doppelten Ursprung haben. Manche von ihnen scheinen ursprünglich Lokalgötter gewesen zu sein, die, nachdem sie teilweise von allgemeiner anerkannten und daher höheren Göttern verdrängt worden waren, trotzdem weiterhin als halbgöttliche Wesen lokale Verehrung genossen. Die meisten der lokalen und volkstümlichen Heroen scheinen jedoch historische Persönlichkeiten gewesen zu sein, die als Gesetzgeber, Propheten oder Retter des Landes in großer Gefahr dem Land ihren Stempel aufgedrückt hatten und in der Erinnerung des Volkes als wohl-tätige Geister fortlebten.

<sup>28</sup> Siehe z. B. Il. 2, 110 ff.; 19, 34 ff.

<sup>29</sup> Vgl. Il. 2, 198 ff.

klärende Kraft der Dichtung begonnen, am Ruhm ihrer Führer teilzuhaben. So ist die ganze Generation des Trojanischen Krieges, zusammen mit ihren Vorfahren und ihren unmittelbaren Nachkommen, etwas ganz Besonderes geworden, den Männern der Gegenwart unendlich überlegen. Der Ausdruck *heros* hat in der Homerischen Dichtung, wo er kriegerische Eigenschaften betont, einen etwas anderen Akzent als im griechischen Mutterland, wo er jeden großen Mann bezeichnen kann, dessen Einfluß nach seinem Tod fortwirkt, ob er nun ein Krieger war oder nicht; trotzdem mußte die Gleichheit des Ausdrucks schlechterdings sich so auswirken, daß man die Ehrfurcht, die man vor Lokalheroen empfand, in gewisser Hinsicht auf die homerischen „Heroen“ allgemein übertrug. Aber der Unterschied zwischen den wirklich großen Helden und dem gewöhnlichen Volk, der bei Homer so deutlich ist und im epischen Zyklus noch mehr hervortritt, geriet nicht ganz in Vergessenheit; so äußert er sich in Hesiods Gedicht darin, daß der Dichter innerhalb der Heroenzeit seltsamerweise zwischen zwei Gruppen unterscheidet, was ihr Schicksal nach dem Tod angeht. Man versteht daher, daß, obwohl die Lokalheroen des Mutterlandes nicht als neue Generation oder neues Zeitalter von den homerischen Heroen unterschieden wurden, ihr typisches Schicksal nach dem Tod nicht auch noch als eine dritte Möglichkeit für dieselbe Generation hereingebracht werden konnte. Deshalb wird ihr Schicksal nach dem Tod den Männern des silbernen Zeitalters zugeschrieben. Aber die Unnatürlichkeit dieser Verbindung zeigt wiederum, wie hier Überlieferungen verschiedener Herkunft zusammengefloßen sind.

Es ist also nötig, Nietzsches Theorie auf ihr richtiges Maß zu beschränken. Hesiods eigene Einstellung war vielleicht durch den Umstand bestimmt, daß seine Eltern aus Kleinasien gekommen waren<sup>30</sup>. Doch alles spricht dafür, daß die Homerische Dichtung damals auch schon bis zum Mutterland vorgedrungen war. Daher kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß die homerischen Helden nicht nur dem Adel, sondern auch dem gemeinen Mann in einem Licht übermenschlichen Ruhmes erschienen. Aber in den Prozeß, in dem die alten Geschichten durch Dichter und Erzähler

<sup>30</sup> Vgl. Erg. 633 ff.

von Generation zu Generation überliefert wurden, muß irgendwo ein Element der Kritik hineingekommen sein, das der ambivalenten Haltung des gemeinen Mannes gegenüber seinen Führern, die nur zu oft auch seine Bedrücker waren, Ausdruck gab; so entstand die Geschichte von dem ehernen Zeitalter als Gegenbild zu der strahlenden Darstellung der homerischen Helden. Das ist keineswegs überraschend, denn die ambivalente Haltung einer niederen Klasse gegenüber einer höheren gesellschaftlichen Klasse war in alten Zeiten nicht weniger verbreitet als in der Gegenwart<sup>31</sup>.

Was das eherne Zeitalter und die Heroenzeit bei Hesiod vom goldenen und silbernen Zeitalter unterscheidet, ist ein gewisses Maß von historischer Konkretheit. Im Gegensatz etwa zum *Nibelungenlied* sind wir zwar nicht mehr imstande, das Ereignis oder die Ereignisse einigermaßen genau zu datieren, welche zur Entstehung der Sagen und Dichtungen geführt haben, auf denen Hesiods Erzählung vom ehernen Zeitalter und von der Heroenzeit beruht. Trotzdem

<sup>31</sup> Ein interessantes Beispiel für diese Haltung und die Konsequenzen, die sie für die logische Folgerichtigkeit einer Volkserzählung haben kann, findet sich in dem Bericht über die drei großen Pyramidenerbauer bei Herodot 2, 124—134. Nach dieser Erzählung waren Cheops und Chephren grausame Herrscher, die das Volk beim Bau ihrer riesigen Grabpyramiden zu harter Arbeit zwangen, während Mykerinos ein milder Herrscher war und sich mit einer viel kleineren Pyramide begnügte. Aber kurz nach dem Beginn seiner Herrschaft wurde ihm durch einen Orakelspruch verkündet, er habe nur noch sechs Jahre zu leben. Als er sich bei den Göttern beklagte, daß er so jung sterben müsse, während seine grausamen Vorgänger sich eines langen Lebens erfreut hätten, bekam er die Antwort, er werde dafür bestraft, daß er die Leiden des Volkes erleichtert habe, wo doch die Götter beschlossen hätten, das Volk solle 150 Jahre lang für seine Sünden leiden.

In Wirklichkeit verhält sich die Größe der drei Pyramiden proportional zur Herrschaftsdauer ihrer Erbauer, woraus sich ergibt, daß Mykerinos seine Untertanen ebenso hart arbeiten ließ wie seine Vorgänger. Aber in der Erklärung, warum eine Pyramide kleiner sei als die anderen, äußert sich die ambivalente Haltung der Volkserzählung gegenüber den großen grausamen Herrschern in höchst naiver Weise: *sie* sind die großen Könige (nicht ihr gütiger Nachfolger), und am Ende stellt sich heraus, daß sie es waren, die tatsächlich nach dem Willen der Götter handelten.

kann es keinen Zweifel darüber geben, daß diese Sagen, wenn auch in idealisierter und dichterischer Form, irgendwie die Erinnerung an eine wirkliche geschichtliche Epoche widerspiegeln. Für das goldene und das silberne Zeitalter trifft das offensichtlich nicht zu; es sind Idealbilder von einer ganz anderen Art.

Die Erzählung vom goldenen Zeitalter bietet an sich der Interpretation keine ernsthafte Schwierigkeit. Sie ist ein großartiger Ausdruck für die Sehnsucht des Menschen nach einem verlorenen Paradies, für die sublimierende Kraft der Erinnerung, für die Ehrfurcht, die jedes geistig und körperlich gesunde Volk vor seiner Vergangenheit und vor seinen Vorfahren empfindet, und — auf einer etwas niedrigeren Ebene — für den unter den Menschen so weit verbreiteten Glauben an die gute alte Zeit, als das Leben fröhlicher und leichter war, und als die Menschen noch offen, stark, gesund und frei von der Entartung der Gegenwart waren. Daß die Menschen dieser verklärten Vergangenheit immer noch irgendwie fortleben und uns unsichtbar als gute Geister oder Schutzengel umgeben, ist außerdem ein Glaube, der nicht weniger natürlich ist als die Überzeugung, daß die großen Gesetzgeber oder andere besondere Wohltäter eines Staates oder eines Volkes noch irgendwie an dem Ort leben, an dem die segensreiche Wirkung ihres Lebens und ihrer Taten weiterhin gespürt wird. Aber eben darum ist es deutlich, daß das goldene Zeitalter im Grunde nicht eine von vielen aufeinanderfolgenden Generationen ist, sondern *eine* Möglichkeit, die Vergangenheit zu sehen. Es steht daher ganz in Einklang mit der echten, ursprünglichen Bedeutung des goldenen Zeitalters, wenn in den meisten Fällen, wo es erwähnt wird, keinerlei Bezug auf die drei Zeitalter genommen wird, die bei Hesiod das goldene Zeitalter von der Gegenwart trennen<sup>32</sup>.

Im Gegensatz zum goldenen Zeitalter bietet das silberne Zeitalter wieder ein besonderes Problem. In gewisser Hinsicht scheint es in das allgemeine Schema einer fortschreitenden Entartung, die so

<sup>32</sup> Daß der einfache Kontrast zwischen der Gegenwart und dem goldenen Zeitalter unter der Herrschaft des Kronos (ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος) bereits im letzten Viertel des 6. Jahrhunderts v. Chr. in Athen sprichwörtlich war, beweist Aristoteles, Ath. Pol. 16, 7.



seltsam durch die Heroenzeit unterbrochen wird, hineinzupassen. Denn auf den ersten Blick sind die Menschen des silbernen Zeitalters weniger gut als die des goldenen, aber besser als die des ehernen und des eisernen Zeitalters. Sieht man jedoch genauer zu, dann besteht nicht einmal hier eine wirkliche Kontinuität. Das Hauptmerkmal der Menschen des silbernen Zeitalters ist, daß sie erst im Alter von hundert Jahren geistig erwachsen werden. Wenn sie endlich die Reife erreicht haben, kommt ihr Leben bald zu einem Ende, und selbst in jener letzten Phase leiden sie noch stark unter ihrer Unfähigkeit, ihrem Leben einen Zusammenhang und eine Orientierung zu geben, und sie sind nicht imstande, Unheil voneinander fernzuhalten. Zeus beseitigt sie zwar, weil sie die Verehrung der Götter vernachlässigen, aber dieser Zug scheint hauptsächlich deshalb in die Geschichte eingeführt worden zu sein, um zu erklären, warum das silberne Zeitalter nicht bis zur Gegenwart andauerte. Denn der Übergang vom goldenen zum silbernen Zeitalter erfordert keine besondere Erklärung, da er mit dem Übergang der Weltherrschaft von Kronos an Zeus zusammenfällt<sup>33</sup>. Aber bei alledem scheinen die Menschen des silbernen Zeitalters ihre Pflichten gegenüber den Göttern eher zu vernachlässigen, weil es ihnen an Vernunft fehlt, als aus Bosheit. |

Der Übergang vom silbernen zum ehernen Zeitalter ist daher nicht lediglich eine Entartung. Vom moralischen Standpunkt aus mag Entartung vorliegen; doch ist es etwas problematisch, bei den Menschen des silbernen Zeitalters von moralischer Überlegenheit zu sprechen, wo nichts als Unreife und Unvernunft festzustellen ist, selbst wenn dieser Zustand mit einer mehr oder weniger friedlichen Haltung verbunden ist. In jeder anderen Hinsicht erscheinen die starken, männlichen, energischen Menschen des ehernen Zeitalters als entschieden überlegen, und sogar die Menschen des eisernen Zeitalters zeigen bei all ihrer Bosheit wenigstens eine größere Reife. Deshalb erscheint es auch sonderbar, daß gerade das silberne Geschlecht in Hesiods Darstellung nach dem Tod das Schicksal hat, das der Volksglaube den großen Gesetzgebern, Propheten und Staatsmännern, den geistigen, sittlichen und politischen Führern

<sup>33</sup> Erg. 111; siehe auch unten S. 387 und 394 ff.

ihrer Länder, zuweist. Diese sonderbare Diskrepanz ist eine zusätzliche Bestätigung für die oben<sup>34</sup> gezogene Schlußfolgerung, daß dieses Schicksal den Menschen des silbernen Zeitalters nur deshalb zugewiesen wurde, weil das Heroengeschlecht in Hesiods Gedicht bereits mit einem anderen Schicksal nach dem Tod versehen worden war — entsprechend einer Überlieferung, die sich durch das homerische und nachhomerische Epos gebildet hatte.

Aber was stellt dann das Geschlecht des silbernen Zeitalters in Wirklichkeit dar? Die geistreichste Erklärung scheint diejenige zu sein, die Eduard Meyer gegeben hat<sup>35</sup>. Er glaubte, im Gegensatz zum goldenen Zeitalter, das Hesiod von älteren Traditionen übernahm, sei das silberne Zeitalter gänzlich Hesiods eigene Erfindung. Nach Meyers Ansicht wollte Hesiod in diesem Abschnitt seiner Erzählung den Gedanken ausdrücken, daß das allzu leichte Leben des goldenen Zeitalters zu Degeneration führen muß. Mit anderen Worten, im Gegensatz zu den königlichen Menschen des goldenen Geschlechts stellt das silberne Geschlecht die Prinzen dar, die „im Purpur geboren“ und daher weichlich und entartet sind. In dieser Interpretation nimmt Hesiods Darstellung merkwürdig ähnliche Züge an wie die Auffassung des Polybios<sup>36</sup> vom Übergang des Königtums in Tyrannei und einer echten Aristokratie in ein oligarchisches Regime — eine Ähnlichkeit, die vielleicht dadurch bedingt ist, daß Meyers eigene grundsätzliche Geschichtsauffassung<sup>37</sup> eine deutliche Verwandtschaft mit der seines antiken Vorgängers Polybios aufweist. Aber wie scharfsinnig Meyers Erklärung auch sein mag: wenn Hesiod diesen Gedanken ausdrücken wollte, tat er es auf eine recht sonderbare Art. Denn das goldene Zeitalter umfaßt viele Generationen, und die Menschen des silbernen Zeitalters sind nicht ihre Nachkommen, sondern treten an ihre Stelle als eine völlig

<sup>34</sup> Siehe oben S. 378.

<sup>35</sup> E. Meyer, „Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern“, in: Genethliakon. Carl Robert zum 8. März 1910 (Berlin 1910), S. 178 ff. [unten S. 500].

<sup>36</sup> Polyb. 6, 7, 7 ff.

<sup>37</sup> Vgl. besonders seine Elemente der Anthropologie in Bd. I, 1 seiner Geschichte des Altertums.

neue Schöpfung infolge des Übergangs der Weltherrschaft von Kronos an Zeus. Außerdem: ein „für den Purpur“ geborener Prinz mag viele Fehler haben und mag auch weichlich und entartet sein, aber ein Mensch, der erst im Alter von hundert Jahren gescheit wird und dann nach dieser positiven Veränderung nur noch kurze Zeit lebt, zeigt kaum eine Beziehung zu den Eigenschaften, die für einen *porphyrogennetos* typisch sind.

Das charakteristische Merkmal der Darstellung des silbernen Zeitalters im Unterschied zu der Darstellung der übrigen Zeitalter ist das ausgesprochen humoristische Element, das sie enthält und das offenbar durch groteske Übertreibungen noch bewußt verstärkt wird. Wenn man auf strenger Logik besteht, fällt es einigermaßen schwer zu erklären, wie ein Mann des silbernen Zeitalters „bei seiner lieben Mutter“ bleiben konnte, bis er gescheit, das heißt hundert Jahre alt war; denn seine Mutter konnte — nach Hesiod — nicht mehr sehr lange leben, nachdem sie selber gescheit geworden war; wenn sie aber noch nicht gescheit war, hätte sie bei *ihrer* lieben Mutter bleiben müssen, und diese wiederum bei der *ihrigen* — eine Ordnung, welche die Dinge ziemlich komplizieren würde.

Sieht man von diesem Element grotesker Übertreibung ab, dann erinnert die Darstellung des silbernen Zeitalters stark an die Art und Weise, in der einige mitteleuropäische Stämme, besonders in der Schweiz und in einigen Teilen Süddeutschlands, von ihren Nachbarstämmen sprechen: diese entwickeln sich spät und sind schwer von Begriff; erst im Alter von fünfzig, sechzig oder siebzig Jahren — je nach den Umständen — werden sie gescheit. Meistens gibt es noch verschiedene Versionen darüber, was geschehen wird, wenn diese Grenze erreicht ist. In manchen Fällen, heißt es, werden sie außerordentlich gescheit, wenn sie erst einmal so weit kommen; in anderen Fällen ist die Ansicht über ihre Fähigkeiten in einem reiferen Alter weniger optimistisch. Hesiods Darstellung scheint die letztere Ansicht zu enthalten, aber die Grundidee ist mehr oder weniger dieselbe.

Natürlich liegt ein sehr wesentlicher Unterschied darin, daß Hesiod nicht von einem derzeitig lebenden Stamm spricht, sondern von einer früheren Generation, die einer mythischen Vergangenheit angehört. Aber das schließt nicht aus, daß man die eine Geschichte

mit Hilfe der anderen interpretieren kann. Die in der Gegenwart lebenden Stämme, über die humorvolle Bemerkungen dieser Art gemacht werden, sind immer solche, von denen ihre lebhafteren, fortschrittlicheren Nachbarn meinen, sie seien altmodisch, rückständig und vom Strom des modernen Fortschritts kaum berührt. Natürlich kann man diese Meinung nicht nur von einem Nachbarstamm, sondern auch von einer früheren Generation haben. Auf Grund dieser Analogie erscheint Hesiods Darstellung | des silbernen Geschlechts wie eine humorvolle Übertreibung der Art und Weise, wie in jeder „fortschrittlichen“ Epoche aufgeweckte, frühreife Kinder von ihren Eltern denken: sie sind geneigt, diese als nette, harmlose Leute zu betrachten, die jedoch nicht so richtig wissen, wie das Leben wirklich ist, und die mit den differenzierten, ein wenig verderbten Sitten der Gegenwart nicht so recht vertraut sind. Diese Erklärung, so scheint mir, paßt zu Hesiods Schilderung des silbernen Geschlechts viel besser als E. Meyers Gleichsetzung mit „purpurborenen“ Prinzen, da letztere ganz andere Merkmale aufweisen sollten.

Trotz alledem braucht man keineswegs anzunehmen, daß Hesiod mit seiner Geschichte vom silbernen Geschlecht diesen Gedanken ausdrücken wollte. Viel wahrscheinlicher ist es, daß er die Geschichte in der Hauptsache so erzählt, wie er sie vorfand, und daß er sie, so gut er konnte, in den allgemeinen Rahmen seiner Fassung des Mythos von den Weltaltern einfügte. Es gibt nur ein Element, das kaum zu der ursprünglichen Geschichte gehört haben kann, da es zu dem übrigen in keiner Weise paßt<sup>38</sup>. Ich meine das, was Hesiod über das Schicksal dieser Generation nach dem Tod erzählt. Aber lediglich der neue systematische Rahmen, in dem die Geschichte jetzt erscheint, zwingt Hesiod, etwas über diese Frage zu sagen; in der Originalfassung wurde sie wahrscheinlich überhaupt nicht berührt.

Ob man nun diese Erklärung der ursprünglichen Bedeutung des silbernen Zeitalters in ihrem ganzen Umfang annimmt oder nicht, es gibt gewisse Tatsachen, die man, wenn sie erst einmal aufgezeigt worden sind, schwerlich bestreiten kann. Die Geschichte von den Weltaltern, wie Hesiod sie erzählt, ist sicherlich nicht einfach eine

<sup>38</sup> Siehe oben S. 382.

Geschichte fortschreitender Entartung, auch nicht in ihrem ersten Abschnitt. Denn bei all seiner Härte und Grausamkeit ist das eiserne Zeitalter dem silbernen Zeitalter in mancher Hinsicht deutlich überlegen; und daß die Heroenzeit in ein Schema fortschreitender Entartung nicht hineinpaßt, lag stets offen zutage. Daraus ergibt sich, daß alle Zeitalter — mit Ausnahme des eisernen, das die Gegenwart darstellt — im Grunde nicht verschiedene Epochen der Vergangenheit sind, sondern verschiedene Möglichkeiten, *die* Vergangenheit zu sehen. Es gibt nur einen Unterschied: Das goldene und das silberne Zeitalter haben sozusagen keinen festen Platz in der Zeit, während das eiserne Zeitalter und die Heroenzeit, auch wenn sie keine absolute, in Jahren oder Jahrhunderten ausdrückbare Chronologie besitzen, trotzdem eine mehr oder weniger bestimmte, in Überlieferung und Dichtung gefeierte Vergangenheit widerspiegeln. Daraus ergibt sich ferner, daß, was den Charakter der Zeitalter angeht, ihre Reihenfolge von untergeordneter Bedeutung ist. Dies hat vielleicht auch interessante Konsequenzen für die Frage nach der Herkunft des Mythos. |

Man hat schon längst darauf hingewiesen, daß Hesiods Mythos von den Weltaltern Parallelen in der frühen persischen und indischen Literatur hat. Im Mahabharata<sup>39</sup> werden die vier Weltalter mit den vier Farben weiß, rot, gelb und schwarz verbunden, in der persischen Erzählung vom Traum des Zarathustra<sup>40</sup> dagegen werden sie durch die vier Metalle Gold, Silber, Stahl und Eisen charakterisiert. Hier scheint also die Beziehung zur Fassung Hesiods sehr eng zu sein; und R. Reitzenstein, der sich ausführlich mit diesem Problem befaßte<sup>41</sup>, hat nicht versäumt, die Schlußfolgerung zu ziehen, der „Ursprung“ der Geschichte Hesiods sei im Traum Zarathustras zu finden. Es kann in der Tat wohl kaum einen Zweifel geben, daß hier ein Zusammenhang bestehen muß, aber

<sup>39</sup> Mahabharata 3, 11234 ff.

<sup>40</sup> Siehe E. W. West, Pahlavi Texts 1, 191 ff. in: Max Müller, The Sacred Books of the East, vol. V.

<sup>41</sup> R. Reitzenstein und H. H. Schaeder, „Studien zum antiken Synkretismus. Aus Iran und Griechenland“, Studien der Bibliothek Warburg 7, S. 62 ff.



dieser Zusammenhang existiert nur in bezug auf einen einzigen Aspekt des hesiodischen Mythos. Sowohl in der indischen wie auch in der persischen Fassung der Erzählung finden wir eine ununterbrochene, man könnte fast sagen systematische Folge der Entartung. Die Schilderung jedes einzelnen Zeitalters erwähnt dieselben guten und schlechten Eigenschaften noch einmal, um darauf hinzuweisen, daß in jeder folgenden Generation die Menschen von den ersteren weniger und von den letzteren mehr hatten. Das paßt sehr gut zu der Absicht Hesiods innerhalb des Rahmens seiner *Erga*, denn zweifellos will er vor allem den Gegensatz zwischen der bösen Gegenwart und der goldenen Vergangenheit, als Redlichkeit und Gerechtigkeit noch auf dieser Erde zu finden waren, aufzeigen. Aber wie die bisherige Untersuchung bewiesen hat, stimmen — mit Ausnahme des goldenen und des eisernen Zeitalters — die Schilderungen der Zeitalter, wie Hesiod sie gibt, mit seiner Hauptabsicht nicht überein. Doch gerade diese Schilderungen machen Hesiods Fassung des Mythos viel interessanter und lebendiger als die systematische Fassung der indischen und persischen Überlieferung. Es folgt daraus, im Gegensatz zu E. Meyer<sup>42</sup>, daß das eigentlich Charakteristische an diesen Schilderungen nicht von Hesiod erfunden sein kann. Diese Schilderungen sind offenbar das Ergebnis des — ernsthaften und humorvollen — Nachdenkens von vermutlich mehreren Generationen griechischer Erzähler über die Beziehung zwischen Gegenwart und Vergangenheit. Deshalb passen sie nicht in ein einziges logisches Schema. Aber es ist ein bemerkenswerter Beweis für Hesiods dichterisches Genie, daß er trotz der logischen Schwierigkeit, welche die Einfügung dieser Schilderungen in sein Schema mit sich brachte, sie nicht im geringsten verdorben hat.

Der griechische Mythos vom goldenen Zeitalter enthält jedoch eine weitere innere Schwierigkeit oder Inkonsequenz, | die wir bis jetzt noch nicht erwähnt haben. Das goldene Zeitalter ist die Zeit des Kronos. Alle übrigen Zeitalter fallen unter die Herrschaft des Zeus. Kronos wird jedoch als ein nicht sehr moralischer Gott geschildert, während Zeus — in der griechischen Dichtung allgemein und auch bei Hesiod — eine höhere Ordnung repräsentiert. Wie

<sup>42</sup> E. Meyer, Hesiods *Erga*, S. 174 [oben Anm. 35].

kann daher das goldene Zeitalter der Herrschaft des Kronos angehören, dagegen alle entarteten Zeitalter bis herunter zu dem schrecklichen, lasterhaften eisernen Zeitalter der Herrschaft des Zeus? Daß Hesiod diese Schwierigkeit bemerkte und dadurch in Verlegenheit geriet, ist offensichtlich. Wie E. Meyer betont hat<sup>43</sup>, verrät Hesiod diese Verlegenheit ganz eindeutig, wenn er nicht, wie man erwarten würde, sagt, Kronos habe die Menschen des goldenen Zeitalters geschaffen, sondern statt dessen erklärt<sup>44</sup>, sie seien „von den olympischen Göttern, die zur Zeit des Kronos lebten“, geschaffen worden. Diese vage und etwas inkonsequente Bezeichnung der göttlichen Schöpfer des goldenen Geschlechts soll offensichtlich vermeiden, daß man die Erschaffung dieses Geschlechts dem Kronos oder den Titanen, die eigentlich die zur Zeit des Kronos lebende Göttergeneration verkörpern würden, zuschreiben muß. Aber ebendeshalb kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Verbindung des goldenen Zeitalters mit Kronos älter ist als Hesiod.

Der auffallendste Zug der Geschichte von Uranos, Kronos und Zeus, wie Hesiod sie erzählt, ist die Duplizität der Ereignisse. Uranos erlaubt seinen Kindern nicht, ans Licht zu kommen. Deshalb hassen sie ihn, aber sie fürchten sich zu sehr, als daß sie sich gegen ihn erheben würden. Doch Kronos, das jüngste seiner Kinder, faßt schließlich Mut, überwindet mit Hilfe und Rat seiner Mutter den Vater und wird sein Nachfolger als Herrscher des Kosmos. Dann wiederholt sich die ganze Folge von Ereignissen. Kronos hindert gleichfalls seine Kinder, ans Licht zu kommen, indem er sie verschlingt. Doch Zeus wird durch seine Mutter Rhea vor diesem Schicksal bewahrt, überwindet mit ihrer Hilfe und ihrem Rat den Vater und wird sein Nachfolger als Herrscher der Götter und des Kosmos. Es gibt ein paar unbedeutende Unterschiede zwischen den beiden Teilen der Geschichte: Uranos etwa hindert seine Kinder daran, den Schoß ihrer Mutter zu verlassen, während Kronos seine Kinder verschlingt; Kronos gelingt es, aus dem Schoß seiner Mutter, wo er wie in einem Gefängnis festgehalten wird, zu entkommen, Zeus dagegen wird dank einer klugen List seiner

<sup>43</sup> Ebd. S. 170 [unten S. 394 ff.].

<sup>44</sup> Erg. 110 f.

Mutter von seinem Vater nicht verschlungen und wächst in der Verborgenheit auf, um sich und seine Brüder zu rächen. Aber im großen ganzen ist die Ähnlichkeit höchst frappierend. Es gibt sogar noch eine geringfügige, aber vielleicht bedeutsame, zusätzliche Analogie: Kronos wird immer | als ἀγκυλομήτης bezeichnet, während Zeus eine besonders enge Beziehung zu Μητις hat, was etymologisch als „messender Verstand“ erklärt werden kann.

Was ist nun der Sinn dieser Duplizität? Und warum die Feindschaft zwischen Kronos und Zeus, wenn Zeus in so mancher Hinsicht nichts anderes zu sein scheint als ein zweiter Kronos? In der Tat, wenn man den Charakter der drei Götter betrachtet, wie er in Hesiods Gedicht sehr deutlich hervortritt, wäre eine Feindschaft zwischen den beiden Göttern, die am Anfang und am Ende der Reihe stehen, viel natürlicher. Obgleich beide Himmelsgötter sein mögen, besteht zwischen ihnen gewiß ein viel deutlicherer und schärferer Gegensatz als zwischen Zeus und Kronos. Uranos, obwohl leicht — jedoch sehr unvollkommen — personifiziert, ist alles andere als anthropomorph. Er ist ein Teil der Natur, oder vielmehr: er, zusammen mit Ge, *ist* die Natur; aber wie der Mythos deutlich zeigt, die unvernünftige, gewaltige Natur in ihrer ganzen bedrückenden Macht. Er hat nichts Menschliches, nichts Geistiges an sich. Im Gegensatz dazu ist Zeus, wenn auch sein „ursprünglicher“ Charakter als Himmelsgott nicht ganz verwischt sein mag, ein geistiger, menschlicher Gesittung nahestehender Gott. Obwohl er als größter und mächtigster der olympischen Götter stets übermenschliches Format hat, kann er sozusagen immer noch mit menschlichem Maß gemessen werden. Dasselbe gilt in noch viel höherem Grade für die übrigen Olympier.

Zeus ist jedoch nicht nur ein Gott des Verstandes, sondern auch ein Gott der Weisheit. Er ist der Hüter menschlicher Institutionen, die durch ihn eine göttliche Bestätigung empfangen, und des Rechts im allgemeinen. Insofern er über die Natur herrscht, verkörpert er eine Naturordnung, die den Menschen verständlich ist, und obgleich er in seiner Macht und Majestät fern erscheinen mag, kann man sich ihm wenigstens durch Opfer und Gebete nähern, während andere olympische Götter noch engere Beziehungen zu den Menschen haben. Im Uranosmythos, wie Hesiod ihn erzählt, wird angedeutet,

daß zu der Zeit, als Uranos die Welt regierte, keine Menschen und auch keine irgendwie menschenähnlichen Wesen existierten. Es ist klar, daß unter der Herrschaft des Uranos oder, um denselben Gedanken in einer nichtgenealogischen Form auszudrücken, angesichts jener gewaltigen, gesetzlosen Naturkraft, die Uranos verkörpert, der Mensch sich in einem Zustand äußerster Hilflosigkeit und Verwirrung befindet bzw. befinden würde.

Im Grunde derselbe Gegensatz<sup>45</sup> zwischen einem Gott oder Göttern, welche die ursprünglichen Naturgewalten verkörpern, und einem Gott, der eine dem Menschen verständliche Ordnung verkörpert, wird auch in der babylonischen Mythologie sichtbar, wo Apsu und Tiamat die Rolle von Uranos und Ge übernehmen, während Marduk, der Führer der jüngeren Götter und spätere Herrscher des Weltalls, in der Rolle des griechischen Zeus erscheint. Aber im babylonischen Mythos äußert sich der Gegensatz in Form einer offenen Feindschaft zwischen den jüngeren und den älteren Göttern, die zu einem Aufstand der ersteren gegen die letzteren führt. Es gibt keine Zwischenphase wie etwa die Herrschaft des Kronos und der Titanen in Hesiods Gedicht.

Die Stellung des Kronos im griechischen Mythos ist sehr eigenartig. Er ist der Bruder der Titanen und wird selbst zu den Titanen gerechnet. Aber das Wesen der Titanen in der *Theogonie* und in der griechischen Göttersage ist ebenfalls problematisch. Es liegt auf der Hand, und es ist oft darauf hingewiesen worden, daß die zwölf in der *Theogonie* (133 ff.) aufgezählten Titanen, Okeanos, Koios, Krios, Hyperion, Iapetos, Theia, Rhea, Themis, Mnemosyne, Phoibe, Tethys und Kronos, schwerlich völlig identisch sein können mit den Titanen, gegen welche die olympischen Götter später<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Zu der Ähnlichkeit und den Unterschieden zwischen dem griechischen und dem babylonischen Mythos siehe auch Paula Philippsen, „Genealogie als mythische Form“, in: *Symbolae Osloenses*, fasc. suppl. 7 (Oslo 1936), bes. S. 6 ff. und 34 ff. [unten S. 651 und 679].

<sup>46</sup> Theog. 617 ff. Die Frage, ob Teile der Titanomachie bei Hesiod spätere Interpolationen sind, wie F. Jacoby (*Hesiodi Carmina*, rec. F. Jacoby, pars I: *Theogonia*, Berlin 1930) und andere annehmen, kann hier nicht erörtert werden; diese Frage ist jedoch für das Hauptproblem ohne Bedeutung.

die große Schlacht kämpfen, die als Titanomachie bezeichnet wird und durch die Zeus schließlich seine Herrschaft begründet. Denn als Folge ihrer Niederlage in dieser Schlacht werden die Titanen in die Tiefen unter der Erde hinabgeschleudert und dort gefangengehalten. Doch selbst wenn wir von Kronos absehen (er wurde nach der Sage bereits vor Beginn der Schlacht von Zeus besiegt), kann dies gewiß nicht gelten für Okeanos, Hyperion, Rhea, Themis und Mnemosyne, und es wäre sehr sonderbar, wenn es für Theia, Phoibe und Tethys gelten würde. Die Söhne des Iapetos — die insgesamt zu den Titanen gerechnet werden — Atlas, Prometheus, Epimetheus und Menoitios, haben alle ein individuelles Schicksal, das zwar in manchen Fällen dem der Titanen der Titanomachie gleicht, aber aus anderen Gründen. Man kann sie daher ebenfalls nicht als Teilnehmer an der Schlacht betrachten. So bleiben von allen genannten Titanen nur drei übrig, die möglicherweise an der Schlacht teilgenommen haben. Und was noch bedeutsamer ist, die Namen der Titanen — Okeanos (der Ozean), Mnemosyne (die Erinnerung), Prometheus (der Vorausdenkende), und Koios, Krios, Iapetos, Kronos (Namen, die im Griechischen keinen oder keinen leicht erkennbaren | Sinn haben) — beweisen, daß die Titanen sehr verschiedener Art und Herkunft sind.

Wiederum ist es unmöglich, die zahllosen Probleme, die mit den Titanen verbunden sind, genau zu erörtern. Es genügt, auf einige Aspekte hinzuweisen, die besonders in die Augen fallen und die von besonderer Bedeutung sind. In der Titanomachie sind offenbar zwei Elemente zusammengefloßen<sup>47</sup>. Einige der Titanen, besonders

<sup>47</sup> Das Problem des Ursprungs der Titanomachie und ihrer Beziehung zur Gigantomachie ist sehr verwickelt, aber praktisch alle Gelehrten sahen sich gezwungen, irgendwie das Vorhandensein der beiden unten charakterisierten Elemente anzuerkennen, obgleich sie sich dem Problem von sehr verschiedenen Standpunkten aus näherten und in bezug auf andere Aspekte des Problems zu sehr verschiedenen Ergebnissen kamen. Vgl. besonders die drei wichtigen Beiträge von Maximilian Mayer, *Die Giganten und Titanen in der antiken Sage und Kunst* (Berlin 1887); Max Pohlenz, „Kronos und die Titanen“, in: *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 19 (1916), S. 549—594; und U. von Wilamowitz-Moellendorf, „Kronos und die Titanen“, in: *Sitzungsberichte der Berliner*



Kronos und vielleicht nur Kronos<sup>48</sup>, scheinen vorgriechische Götter gewesen zu sein, die — infolge der Eroberung der pelasgischen Welt durch die Griechen — von Zeus und den olympischen Göttern überwunden und verdrängt wurden. Im Hinblick darauf erscheint dann die Titanomachie als mythologische Spiegelung eines historischen Prozesses. Das zweite Element steht jedoch bei den alten Schilderungen der Schlacht viel mehr im Vordergrund. Diese Schilderungen der Titanomachie sind sehr eng verwandt mit denen der Gigantomachie, der Schlacht der Götter gegen die Riesen. Die Ähnlichkeit im allgemeinen Charakter, wenn auch nicht in den Einzelheiten, ist so groß, daß schon in der Antike die *Titanomachie*, die dem sogenannten epischen Zyklus angehört, gelegentlich als *Gigantomachie* zitiert wird.

Das bedeutet nicht, daß die Titanen und die Giganten *ursprünglich* identisch sind. Es ist in der Tat äußerst schwierig, wenn nicht unmöglich, zu bestimmen, was an diesen Mythen ursprünglich ist, und es besteht insofern ein Unterschied, als die Titanen immer als Götter angesehen werden, während die Giganten in manchen

Akademie, phil.-hist. Kl. 1929, S. 35—53, besonders S. 48 [Kl. Schr. V 2, Berlin 1937, 157 ff.].

<sup>48</sup> Kronos ist der einzige der namentlich aufgeführten Titanen, der nachweislich ein wirklicher Gott war; denn daß Prometheus von den Töpfern in Attika als ihr göttlicher Schutzherr verehrt wurde, beweist gewiß nicht, daß dieser ein alter Gott war, zumal dieser „Kult“ vereinzelt dasteht und offenkundig verhältnismäßig späten Ursprungs ist. Auch kann, wie Wilamowitz sehr klar nachgewiesen hat, im Falle des Kronos kein Zweifel darüber bestehen, daß der Kampf des Zeus gegen ihn den historischen Sachverhalt widerspiegelt, daß der griechische Gott Zeus einst seinen Anspruch, der höchste Gott zu sein, gegen eine ältere Gottheit gewaltsam durchsetzen mußte. Was jedoch die Titanen angeht, die — wenn auch ohne Namen — an der Titanomachie teilnehmen, so ist es nicht ausgeschlossen, daß sie ihren göttlichen Rang — im Gegensatz zu den Giganten, die nie als Götter angesehen wurden — lediglich dem Umstand verdanken, daß sie durch ihren gemeinsamen Widerstand gegen Zeus eng mit Kronos verknüpft worden waren. Jedenfalls (und nur dies ist für das vorliegende Problem von Bedeutung) galten sie in der frühen griechischen Mythologie als ältere Götter, die durch Zeus und die Olympier überwunden wurden.

Darstellungen lediglich als wilde Stämme von übermenschlicher Kraft und Größe erscheinen. In der Beschreibung der Schlacht jedoch, ob es sich nun um die Titanomachie oder um die Gigantomachie handelt, repräsentieren die Titanen und die Giganten deutlich die rohen Naturgewalten<sup>49</sup>. In dieser Form ist die Idee der Schlacht nicht ausschließlich griechisch. Analogien dazu lassen sich in der Mythologie vieler Volksstämme sowohl der Antike als auch der Gegenwart finden. Eine sehr bekannte Analogie ist der ständige Kampf der Götter in der nordischen Mythologie gegen die Riesen, die hauptsächlich meteorologische Gewalten wie Hagel, Schnee, Sturm, Kälte usw. verkörpern. Es ist natürlich, daß bei den Griechen diese Naturgewalten eines nördlichen Klimas weitgehend durch vulkanische Gewalten, schädliche Winde und die Gewalten des Meeres ersetzt werden; aber die zugrunde liegende Idee ist im wesentlichen dieselbe.

Es besteht der eine große Unterschied, daß in der nordischen Mythologie der Kampf zwischen Göttern und Riesen niemals einen endgültigen Abschluß findet. Obwohl die Götter immer siegreich sind, erringen sie nie einen endgültigen Sieg, und der Streit flammt stets wieder in neuen Einzelkämpfen auf. Im griechischen Mythos werden sowohl die Titanen als auch die Giganten eindeutig besiegt. Trotzdem mußte man der allzu augenfälligen Tatsache Rechnung tragen, daß die rohen Naturgewalten sich bis zum heutigen Tag immer noch offenbaren. Man tat das durch die Annahme, daß die gefesselten Riesen in ihrem Gefängnis sich manchmal unruhig bewegen, an ihren Ketten zerren und ihre Fesseln abzuwerfen drohen.

Dieser Versuch, eine inhärente Schwierigkeit zu beseitigen, wie auch andere Züge des griechischen Mythos zeigen deutlich, daß in der griechischen Mythologie die alte indogermanische Idee eines Kampfes zwischen den Göttern und den rohen Naturgewalten neue Verbindungen eingegangen ist. Einerseits hat sie sich mit einem Mythos verbunden, der den historischen Prozeß spiegelt, in dem vorgriechische Götter durch die von den griechischen Eroberern

<sup>49</sup> Siehe M. Mayer, a. a. O., S. 97 ff. und 130 ff.; Wilamowitz, Kronos und die Titanen, S. 44.

eingeführten und angenommenen Götter besiegt wurden; das ist die Titanomachie. Andererseits hat sich jene alte Idee mit geschichtlichen Sagen von wilden Volksstämmen verbunden, die übermenschliche Kraft und Größe, aber einen im Grunde menschlichen Charakter besitzen, die sich um die Götter und ihre göttliche Rechtsordnung nicht kümmern und die daher von den Göttern bezwungen und bestraft werden; das ist die Gigantomachie. | In beiden Fällen leuchtet ein, warum im Gegensatz zum ursprünglichen indogermanischen Mythos der Sieg der Götter eindeutig und endgültig sein muß. Für den vorliegenden Zusammenhang ist jedoch nur die erste Verbindung wesentlich.

Auf Grund dieser Überlegungen wird es möglich, die Stellung des Kronos und der Titanen im Mythos von den drei Weltaltern des Uranos, des Kronos und des Zeus deutlicher zu bestimmen. Man fügte die Titanen in das allgemeine Schema ein, weil man Platz schaffen mußte für eine frühere Generation von Göttern, die von den olympischen Göttern besiegt wurden, die aber zweifellos nicht mit Uranos und Ge identisch waren. Durch ihre teilweise Identifizierung mit den Riesen der indogermanischen Mythologie werden sie jedoch Bestandteil eines folgerichtigen Ganzen. Die Naturgewalten, die zum Teil in den Titanen der Titanomachie personifiziert werden (jedoch nicht in Kronos, Prometheus und ziemlich vielen anderen Titanen, die einzeln erwähnt werden)<sup>50</sup>, zum Teil in den Giganten und zum Teil in anderen mythologischen Gestalten wie den Kyklopen<sup>51</sup>, den Hundertarmigen<sup>52</sup> usw., gehören nicht zu derselben Kategorie oder in dieselbe Größenordnung wie Uranos und Ge, welche die Natur in ihrer Allgewalt verkörpern. Es ist jedoch sehr angemessen, wenn sie als die unbändigen Kinder des Uranos und der Ge erscheinen, denn sie verkörpern immer noch die ungezähmte Natur in ihren heftigsten, doch zugleich stoßweisen und vereinzelter Äußerungen.

Kronos ist von verschiedenen Gelehrten verschieden gedeutet worden: als Erddämon, als Fruchtbarkeitsgott, als Wettergott und

<sup>50</sup> Siehe oben S. 389 f.

<sup>51</sup> Vgl. M. Mayer, a. a. O., S. 104 ff.

<sup>52</sup> Ebd. S. 120 ff. und Wilamowitz, Kronos und die Titanen, S. 48.

als Himmelsgott. All das ist lediglich eine weitere Bestätigung für den offenkundigen Sachverhalt, daß diese Identifizierungen mit der einen oder anderen abstrakten Funktion völlig unzureichend sind, um das Wesen irgendeines Gottes zu beschreiben, der jemals in irgendeiner Religion irgendwo und irgendwann ein wirklicher Gott gewesen ist. Aber was immer auch die anderen Seiten seines Charakters gewesen sein mögen, es ist deutlich, daß Kronos immer als Herrscher galt, der entweder in der Epoche vor Zeus den gesamten Kosmos oder unter der Regierung des Zeus einen Teil des Kosmos, etwa die Inseln der Seligen, beherrschte. Das ist grundsätzlich etwas anderes als die Art und Weise, in der jeder Gott als ein Herr bezeichnet werden kann. Zweitens ist es ebenso deutlich, daß — im Gegensatz zu den Titanen der Titanomachie — Kronos nicht die ungezähmten Naturgewalten verkörpert. Was an seinem Charakter besonders hervorgehoben wird, ist *nicht* rohe Gewalt, sondern Intelligenz, selbst wenn es eine listige, | verschlagene oder „krumme“ Intelligenz ist. In frühen Darstellungen der griechischen Kunst ist Kronos dem Zeus sehr ähnlich, keineswegs riesenhafter als dieser, eher kleiner. Wenn es erlaubt ist, die Beziehung zwischen Zeus und Kronos auf eine Formel zu bringen (die, wie alle derartigen Formeln, *cum grano salis* zu verstehen ist), könnte man sagen: Die Titanen sind eine Vorwärtsprojektion — in verkleinertem Maßstab — des Zeitalters des Uranos in die zweite Entwicklungsphase, während Kronos eine Rückprojektion — in verkleinertem Maßstab — der Hauptmerkmale der Herrschaft des Zeus und der Olympier in dieselbe Zwischenphase darstellt.

Man versteht daher, wie Kronos mit dem goldenen Zeitalter in Verbindung gebracht werden konnte. Es bleibt jedoch die Frage, wie Zeus, der eine vollkommenere, bessere, klügere und gerechtere Ordnung verkörpert, derjenige Gott gewesen sein kann, unter dessen Herrschaft das Menschengeschlecht von der Seligkeit und Gerechtigkeit des goldenen Zeitalters zu der Bosheit und Jämmerlichkeit des eisernen Zeitalters herabsank.

Die Vorstellung eines Kampfes der Götter gegen die unbändigen Naturgewalten, die Vorstellung, daß eine dem Menschen verständliche Ordnung begründet wurde durch den Sieg eines jüngeren Gottes über ältere Götter, welche die gewaltige, unverständliche

Natur verkörpert, endlich die Vorstellung eines verlorenen Paradieses oder eines Zeitalters der Seligkeit in der fernen Vergangenheit — alle diese Ideen haben in der Mythologie und Religion anderer Völker viele Parallelen. Aber die Verknüpfung dieser Elemente zu einem großen Entwurf ist griechisch, und in dieser Verknüpfung werden sie höchst interessant: als Spekulation über die Bedingungen des menschlichen Lebens.

Zeus wacht über die gesetzmäßige Ordnung der Natur<sup>53</sup>. Er ist auch schon seit sehr früher Zeit der Hüter der Heiligkeit des Eides, des Gastrechts und der Gastpflicht, der Schützer der Flüchtlinge und der Bittflehenden gewesen, und er konnte zur Zeit Hesiods als Hüter des Rechts schlechthin angerufen werden. Mit anderen Worten, er verkörpert sowohl die Naturgesetze als auch die menschlichen, das heißt die für die Gesellschaft geltenden moralischen Gesetze. Der Mythos stellt weder die Gesetze der Menschen noch die Gesetze der Natur als ewig dar. Das ist nicht so sonderbar, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag, denn für die Menschen ist die Erkenntnis der gesetzmäßigen Ordnung der Natur | selbstverständlich mehr oder weniger gleichbedeutend mit der Errichtung dieser Ordnung selbst. Die eindrucksvollste Offenbarung dieser Ordnung, abgesehen von der täglichen Umdrehung des Himmelsgewölbes, ist der regelmäßige Wechsel der Jahreszeiten; und in einer ackerbautreibenden Gesellschaft arbeiten die Götter, die das Getreide wachsen lassen und die dem Menschen beigebracht haben, wie man es sät und wie man es erntet, bei der Aufrechterhaltung und Bekräftigung dieser Ordnung mit dem Menschen zusammen, der durch Pflügen, Säen und Ernten das ausübt, was ihn die Götter gelehrt haben.

Die Zählung der Natur, die im Mythos als Errichtung einer neuen göttlichen Ordnung in der Natur erscheint, ist zweifellos

<sup>53</sup> Ein interessantes Beispiel dafür ist die Sarpedongeschichte in der Ilias 16, 431 ff. Für den großen Helden Sarpedon ist seine letzte Stunde gekommen. Aber Zeus liebt ihn. Es tut ihm leid, ihn sterben zu sehen, und er überlegt sich, ob er ihn nicht vor dem Tod bewahren soll. Aber als er diese Frage mit seiner Gemahlin, Hera, bespricht, da erinnert sie ihn daran, daß die gesamte Weltordnung zusammenbrechen wird, wenn er eine Ausnahme macht. Da gibt er sofort nach.



eng verbunden mit der Schaffung einer festen gesellschaftlichen Ordnung. Daher die doppelte Funktion des Zeus. Es besteht jedoch ein Unterschied. Die Zähmung der Natur wird fast nie rückgängig gemacht, außer in jenen gelegentlichen Übergriffen heftiger Naturgewalten, die in den Riesen und bis zu einem gewissen Grade in den Titanen symbolisch dargestellt werden. Mit der gesellschaftlichen Ordnung steht es anders. Die moralische Ordnung und die sittlichen Werte mögen ewig sein, und Philosophen wie Sokrates und Kant mögen in ihren Handlungen durch das moralische Gesetz in seiner ganzen Reinheit geleitet worden sein, aber im tatsächlichen geschichtlichen Leben des gewöhnlichen Menschen erscheinen moralische Gebote und sittliche Werte in Form von konkreten Traditionen und Bräuchen, und im praktischen Leben sind sie in dieser unreinen Form oft wirksamer als in ihrer reinsten Form.

Außerdem gibt es im menschlichen Leben viele Dinge, die genau geregelt sein müssen, obwohl es von einem rein moralischen Standpunkt aus gleichgültig ist, ob sie auf diese oder auf jene Weise geregelt sind. Wo es sich um alltägliche Ereignisse von stärkster emotionaler Wirkung handelt, wie Geburt, Heirat, Begräbnis und dergleichen, sind diese Regeln normalerweise mit einer Heiligkeit umgeben, die der von moralischen Geboten nicht nachsteht, und die Beziehung zwischen diesen beiden Arten von Tradition im Bewußtsein der Allgemeinheit ist gewöhnlich sehr eng<sup>54</sup>. Um heilig zu sein, müssen diese Traditionen alt sein; zumindest wird ihre Heiligkeit durch ihr Alter erhöht. Doch notwendigerweise müssen mit den wechselnden Umständen manche dieser Traditionen — freilich nicht ihr rein sittlicher Kern — sich ändern, und wo es überhaupt keine Veränderung gibt, stagniert eine Gesellschaft und geht zu-

<sup>54</sup> Ein aufschlußreiches Beispiel dafür ist der Fall der Antigone. Wäre sie eine Perserin gewesen, so hätte sie die heilige Pflicht gehabt zu verhindern, daß der Leichnam ihres Bruders in der Erde bestattet wurde, selbst gegen den Befehl eines Tyrannen; das heißt, sie hätte genau das Gegenteil von dem tun müssen, was sie in dem Drama des Sophokles tut. Doch nur ein Sophist wird behaupten, daß deshalb ihr Kampf gegen Kreon und ihr Ungehorsam nichtig sind und daß es nicht ihre sittliche Pflicht war, so zu handeln, wie sie handelte.

grunde. Um eine solche Stagnation zu verhindern, muß der Mensch an eine bessere Zukunft glauben und darauf hinarbeiten. Da nun aber | zwischen moralisch indifferenten Traditionen und den traditionellen Verkörperungen moralischer Gesetze eine enge Beziehung besteht, beeinflußt andererseits jede Veränderung der Traditionen auch die praktische Moral, und man kann allgemein beobachten, daß in Zeiten rascher Veränderung, wenn alte Traditionen in großem Maßstab zerbrechen oder zerbrochen werden, sich moralische Unsicherheit verbreitet und die Kriminalität anwächst. In gewisser Weise ist daher die Gegenwart immer schlechter als die Vergangenheit<sup>55</sup>. Von einem anderen Standpunkt aus kann man aber auch sagen, daß der Glaube an eine bessere Vergangenheit für die geistige und moralische Gesundheit eines Gemeinwesens ebenso wichtig ist wie der Glaube an eine bessere Zukunft, und es ist stets ein sehr gefährliches Symptom, wenn in einer Gesellschaft diese beiden entgegengesetzt ausgerichteten Glaubensvorstellungen ernsthaft aus dem Gleichgewicht geraten.

Der Mythos von den Weltaltern im Zusammenhang mit Zeus und Kronos drückt dieses Paradoxon der menschlichen Existenz auf drei verschiedene Weisen bzw. auf drei verschiedenen Ebenen sehr schön aus. Am unmittelbarsten zeigt sich das genannte Paradoxon in der Verknüpfung des goldenen Zeitalters mit Kronos und des eisernen Zeitalters mit Zeus. Denn selbst wo der Wert der Tradition anerkannt wird, ist es ein unbedingt notwendiges, naturgemäßes Bestreben des Menschen, für eine vollkommenere Ordnung zu kämpfen, die von zufälligen, geschichtlich bedingten und veralteten Traditionen gereinigt und befreit ist; und es ist daher

<sup>55</sup> Es gibt natürlich eine wichtige Ausnahme. Wenn nach einer Revolution, die gewaltsam und in großem Umfang Traditionen vernichtet hat, die Dinge sich wieder beruhigen und eine stabilere Ordnung zurückkehrt, haben diejenigen Vertreter der Menschheit, die Traditionen lieben und natürliche Bewunderer der Vergangenheit sind, oft eine große Abneigung gegen die Revolutionszeit, die der augenblicklichen Gegenwart vorangegangen ist. Aber sie haben in der Regel gleichzeitig eine außerordentliche Vorliebe für eine weiter zurückliegende Vergangenheit. Es handelt sich also um eine jener Ausnahmen, welche die Regel bestätigen.

natürlich, daß die vollkommenere Ordnung als Ziel des Entwicklungsprozesses erscheint. Doch da dieser Prozeß notwendigerweise eine teilweise Zerstörung fester und ehrwürdiger Traditionen bedeutet, bedeutet er auch Kampf, Streit, Verwirrung, Unsicherheit und ein weniger allgemeines und weniger strenges Festhalten an allgemein anerkannten Regeln; es ist daher verständlich, daß unter der vollkommeneren Ordnung des Zeus die Menschheit unmoralischer und verdorbener erscheinen muß.

Die scheinbare oder wirkliche Einfachheit der Vergangenheit im Gegensatz zur Gegenwart steht nicht nur beim Mythos vom goldenen, sondern auch beim Mythos vom silbernen Zeitalter im Mittelpunkt. Doch der Gegensatz der beiden Zeitalter in Hesiods Darstellung spiegelt die verschiedene Einstellung zweier verschiedener Menschengruppen zu dieser Einfachheit. Der konservativen Hälfte der Menschheit erscheint diese Einfachheit als großes, köstliches Gut, das verlorengegangen ist; deshalb wird die Vergangenheit als goldenes Zeitalter verherrlicht. Dem fortschrittlichen, differenzierten Geist erscheint dasselbe Beharren bei einfachen, festen Verhaltensregeln als Einfalt; es wird in dem friedlichen, aber stupiden und hilflosen Geschlecht des silbernen Zeitalters humorvoll gekennzeichnet.

In der Erzählung vom ehernen Zeitalter und der Heroenzeit schließlich wird diese ambivalente Haltung des Menschen gegenüber der Vergangenheit kompliziert durch eine Verknüpfung mit der ambivalenten Haltung des Menschen gegenüber gewissen menschlichen Eigenschaften und gewissen Phasen des menschlichen Lebens, in diesem Falle besonders gegenüber der militärischen Tapferkeit und gegenüber dem Glanz und Elend des Krieges. Die Erzählung spiegelt auch noch die ambivalente Haltung, die in einem feudalen Zeitalter der gemeine Mann gegenüber seinen adligen Herren zeigt: er bewundert sie, und mag doch gleichzeitig ihre Herrschaft zuweilen als hart und drückend empfinden.

Dies alles bedeutet gewiß nicht, daß Hesiod alle diese Geschichten erfand, um das menschliche Leben in allen seinen verschiedenen, einander widersprechenden Erscheinungen zu beleuchten. Es ist ganz offenkundig, daß er sie im wesentlichen so erzählt, wie er sie vorfand; nur dort nahm er geringfügige Anpassungen vor, wo

sie unbedingt erforderlich waren, damit die Geschichten irgendwie in sein allgemeines Schema hineinpaßten. Im einzelnen sind diese Geschichten ohne Zweifel das Produkt vieler verschiedener Dichter und Erzähler, von denen jeder durch die besondere Art, wie er eine alte Geschichte abwandelte, eine andere Seite des menschlichen Lebens hervorhob. Das ist eine weitere Bestätigung dafür, daß das Wichtigste an einem alten Mythos nicht sein Ursprung ist — der *Urmythus*, den so viele Forscher zu rekonstruieren versuchen — auch nicht das, was er mit den Mythen anderer Völker und Zeiten gemeinsam hat — dies war der Hauptgegenstand der vergleichenden Mythologie — die eigentliche Bedeutung eines alten Mythos ist in genau der entgegengesetzten Richtung zu suchen: in den verschiedenartigen Fassungen und Deutungen, die ihm im Lauf der Jahrhunderte gegeben werden.

Es gibt einen weiteren Aspekt der Erzählung von Kronos, Zeus und der Entwicklung des Menschengeschlechts, der noch zu betrachten ist, und das wird uns zu Prometheus und Pandora zurückführen, von denen unsere Untersuchung ausgegangen ist. Im Gegensatz zu Zeus, der mit Μῆτις, d. h. der messenden Vernunft, verheiratet ist, wird Kronos als ἀγκυλομήτης bezeichnet, „von krummen Gedanken“. „Krumm“ in diesem Zusammenhang ist jedoch nicht in erster Linie moralisch zu verstehen; es bedeutet eher *gewunden*, *Umwege machend*, und „von krummen Gedanken“ heißt daher soviel wie *listig*, *verschlagen* oder einfach *klug*, ohne irgendeinen unmittelbaren moralischen Beiklang.

In der Kronosgeschichte, wie Hesiod sie erzählt, findet man nicht sehr viel, was diesen Charakterzug im Einzelnen zu illustrieren geeignet ist, außer dem Umstand, daß Kronos seinen Vater angreift | und überwältigt, während dieser seine Mutter umarmt. Es gibt jedoch eine weitere, sehr wichtige Gestalt, die dasselbe Beiwort hat: Prometheus<sup>56</sup>. Prometheus bekommt noch ein anderes, ähnliches Beiwort, ποικιλόβουλος<sup>57</sup>, „mannigfache Listen planend, erfindend, ausdenkend“; und in diesem Falle *wird* das Charakterbild vervollständigt durch eine Anzahl von bezeichnenden Geschich-

<sup>56</sup> Theog. 546; vgl. auch 510.

<sup>57</sup> Theog. 521; vgl. auch 560.

ten. In der *Theogonie* werden diese Geschichten folgendermaßen berichtet<sup>58</sup>.

Als die Götter und die Menschen sich in Mekone zu einem Vergleich trafen, zerteilte Prometheus einen großen Stier. Dann legte er das Fleisch und die Eingeweide auf die eine Seite in eine Haut und bedeckte sie mit dem Magen des Stiers. Auf die andere Seite legte er die Knochen und umhüllte sie von oben und von unten mit Fett. Nachdem er das getan hatte, fragte er Zeus, welchen Teil er für sich und für die Götter nehmen wolle und welchen Teil er den Sterblichen überlassen wolle. Zeus in seiner göttlichen Weisheit wußte, daß Prometheus ihn täuschen wollte. Trotzdem wählte er absichtlich die Knochen, die man ihm unter einer reizvolleren Hülle angeboten hatte. In seinem Zorn *gab er* jedoch den Sterblichen den Gebrauch des Feuers *nicht*<sup>59</sup>, aber Prometheus täuschte ihn abermals (!), indem er das Feuer in einem Schilfrohr stahl und es den Sterblichen brachte. Darauf rächt sich Zeus, indem er den Menschen das Weib schickt, das — unter einem sehr reizvollen Äußeren — die Ursache unendlicher Plage sein wird<sup>60</sup>.

Diese Geschichte enthält einige Punkte, die keine unmittelbare Beziehung zum Hauptproblem haben, die aber interessant sind, weil sie abermals zeigen, wie immer neue Reflexionen in dieselbe alte Geschichte eingegangen sind. Es erscheint recht sonderbar, daß Zeus bewußt den schlechteren Teil des Opfers wählt, obwohl er in seiner göttlichen Weisheit weiß, daß Prometheus ihn betrügen will. Man kann sagen, es sei für die Götter gleichgültig, welchen Teil sie bekämen, da sie nicht auf menschliche Nahrung angewiesen seien, Zeus bestehe auf der Teilung nur, um die Ehrlichkeit des Prometheus zu prüfen, und er lasse sich betrügen, um mehr Grund zur Bestrafung zu haben. Trotzdem ist es sehr sonderbar, daß all das unerklärt bleibt und vor allem, daß — wenigstens zu diesem Zeitpunkt — die Strafe überhaupt nicht den Prometheus trifft, sondern die Sterblichen, die nicht einmal als Teilnehmer an der geplanten | Täuschung erwähnt worden sind. Und was noch auf-

<sup>58</sup> Theog. 536 ff.

<sup>59</sup> Theog. 563.

<sup>60</sup> Theog. 558 ff. Vgl. auch oben S. 370.



fallender ist: als Prometheus den Zeus ein zweites Mal täuscht und das Feuer stiehlt, deutet nichts darauf hin, daß Zeus sich wieder absichtlich hintergehen läßt, und die Wiederholung dieses Motivs wäre in der Tat völlig sinnlos. Das ist ein Beweis dafür, daß im Original die Götter tatsächlich getäuscht wurden, vermutlich durch die Sterblichen auf den Rat des Prometheus hin, nicht unmittelbar durch Prometheus, und daß die Fassung, die Hesiod bietet, auf einen Dichter oder Erzähler zurückgeht, der es für des höchsten Gottes unwürdig hielt, daß er wirklich der List des Prometheus zum Opfer fallen sollte.

Die Verknüpfung der Geschichte von dem Opfer zu Mekone mit der Geschichte vom Diebstahl des Feuers ist denn auch deutlich sekundär. Wenn eine ehrliche Teilung des geschlachteten Tieres zwischen Sterblichen und Göttern nicht die Bedingung darstellt, auf Grund deren die Götter dem Menschen den Gebrauch des Feuers zugestehen — aber dann müßte dieser Sachverhalt erwähnt werden, was nicht der Fall ist —, müssen die Menschen bereits im Besitz des Feuers gewesen sein, sonst hätten sie nicht diese Art von Opfer darbringen können. Wenn es jedoch heißt, Zeus gebe den Sterblichen den Gebrauch des Feuers nicht, wird das Gegenteil angenommen. Diese Inkonsequenz wird dadurch noch verstärkt, daß in dem Abschnitt der *Erga*<sup>61</sup>, der dieselbe Geschichte erwähnt, Zeus das Feuer *versteckt*, was doch wohl bedeutet, daß es vorher nicht versteckt gewesen war. Der erste Teil der Geschichte, wie sie in der *Theogonie* erzählt wird, war also ursprünglich offenbar eine Geschichte für sich, die ausschließlich die Absicht hatte, den sonderbaren Umstand zu erklären, daß bei der häufigsten Form griechischer Tieropfer die Götter nicht den besseren Teil des Opfertiers bekamen<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> Erg. 50.

<sup>62</sup> In Wirklichkeit kannten die Griechen zwei verschiedene Arten von Tieropfern mit ziemlich verschiedener Bedeutung. Bei der einen Art, dem Brandopfer, wird das Tier verbrannt. Dies ist ein echtes Opfer in dem Sinne, daß der Mensch den Göttern etwas schenkt. Aber es gibt auch eine andere Art von Opfer, die darin besteht, daß man die Götter einlädt, auf die fröhlichsten Tätigkeiten des Menschen herabzuschauen und daran teilzunehmen. Hier ist es völlig angemessen, daß der Mensch

Zweifellos ist der wesentlichste Teil der Prometheussage der Diebstahl des Feuers. In den allermeisten der zahlreichen antiken Fassungen des Prometheusmythos bildet dieser Diebstahl die einzige Grundlage für die späteren Leiden des Prometheus und für seinen ganzen Kampf mit Zeus. Aber in einer zweiten Version des Mythos, die Hesiod in den *Erga* erzählt, erscheint der Feuerdiebstahl noch in einer weiteren, höchst interessanten Verbindung. Zeus verbirgt den Sterblichen nicht nur das Feuer, sondern auch ihre Nahrung<sup>63</sup>. Was das bedeutet, wird in den folgenden Zeilen erklärt, wo es heißt, daß *sonst*, d. h. wenn Zeus nicht wegen des Vergehens des Prometheus die Nahrung der Menschen verborgen hätte, der Mensch nicht die Felder pflügen und das Meer befahren müßte, sondern seine Nahrung ohne solche Mühe finden würde. Das liefert auch ein weiteres Bindeglied zu der Geschichte vom goldenen Zeitalter, denn mit fast den gleichen Ausdrücken beschreibt Hesiod das Leben jenes seligen Geschlechts.

Wieder bietet die Geschichte, wie Hesiod sie erzählt, manche logischen Schwierigkeiten. Gewiß, wenn die Ernährung des Menschen vom Gebrauch des Feuers abhängt, dann bedeutet das Wegnehmen des Feuers so viel wie das Verbergen der Nahrung des Menschen. Aber das ist offenbar nicht der Sinn der Geschichte, denn das Herstellen von Pflügen und das Bauen von Schiffen setzt eindeutig den Gebrauch des Feuers voraus. Daß der Mensch jedoch Pflüge und Schiffe verwenden muß, ist die Folge davon, daß Zeus „seine Nahrung verborgen hat“. Wenn andererseits der Mensch, bevor ihm Zeus die Nahrung verborgen hatte, ein glückliches, leichtes und seliges Leben ohne Pflüge und Schiffe führen konnte, warum nicht ohne den Gebrauch des Feuers? Es scheint auch klar zu sein, daß der Gebrauch des Feuers, der Gebrauch von Pflügen und der Gebrauch von Schiffen ihrem Wesen nach zu

selber das Mahl genießt, das er gleichzeitig den Göttern darbringt. Das Problem, das die Prometheusgeschichte zu lösen versucht, ergibt sich daraus, daß es keine feste Lehre gab, welche die Bedeutungen der beiden Arten von Opfer klar unterschieden hätte. Siehe auch *Review of Religion* 10 (1945), S. 18 ff. und 27.

<sup>63</sup> *Erg.* 42 ff.

derselben Kategorie gehören; es sind Fortschritte der materiellen Kultur. Doch Pflüge und Schiffe werden dem Menschen nicht zusammen mit dem Feuer weggenommen, ganz im Gegenteil: die Notwendigkeit, sie zu gebrauchen, wird ihm von den Göttern als Teil seiner Strafe auferlegt.

Wieder liefert jedoch die logische Schwierigkeit den Schlüssel zum Verständnis der Geschichte. Besonders wenn man berücksichtigt, daß die Schilderung des menschlichen Lebens zu der Zeit, bevor der Mensch Pflüge und Schiffe verwenden mußte, teilweise mit der Schilderung des goldenen Zeitalters übereinstimmt, ergibt sich eindeutig die Schlußfolgerung, daß in der Prometheusgeschichte der *Erga* die Erwerbung technischen Wissens und die Zähmung der Natur die Folge davon sind, daß der Mensch aus einem natürlichen Paradies vertrieben worden ist. Es ist vielleicht nicht uninteressant, diesen Sachverhalt mit dem Alten Testament zu vergleichen, wo der Mensch aus dem Paradies vertrieben wird, weil er vom Baum der Erkenntnis gegessen hat. Diese Erkenntnis ist nicht technisches Wissen; sie ist das Wissen von Gut und Böse. Daß aber die Lebensanschauung der Prometheusgeschichte dem Alten Testament nicht ganz fremd ist, beweist der Umstand, daß Kain der erste Ackerbauer | und sein Nachkomme Thubalkain<sup>64</sup> der Ahnherr aller Schmiede, des frühesten Typs industrieller Arbeit, ist.

Hier erkennen wir außerdem einen weiteren Aspekt der ambivalenten Einstellung des Menschen zu der Vergangenheit und zum „Fortschritt“ der Menschheit und zugleich die Spiegelung eines weiteren Paradoxons der menschlichen Existenz. Daß die Zähmung der Natur einen der wichtigsten Faktoren im Fortschritt nicht nur der menschlichen Kultur, sondern des gesamten Kosmos darstellt, wird in dem Mythos vom Kampf des Kronos gegen Uranos und vom Sieg des Zeus über die Titanen deutlich zum Ausdruck gebracht. Es gibt auch viele griechische Sagen, in denen die Einführung des Ackerbaus als ein Segen erscheint, als eine kostbare Gabe, die ein gütiger Gott den Sterblichen beschert hat. Im Prometheusmythos der *Erga* dagegen werden die drei frühesten, wesent-

<sup>64</sup> Genesis 4, 22.

lichsten Schritte des Menschen in der Bezwungung der Natur, der Gebrauch des Feuers, das Pflügen des Bodens und das Bauen von Schiffen zum Befahren der Meere, entweder als ein Vergehen gegen die Götter oder als eine von den Göttern auferlegte Strafe betrachtet. Hesiods Darstellung betont zwar die mit diesen neuen menschlichen Tätigkeiten verbundene Mühe und Gefahr und die daraus sich ergebende Not. Aber die Schilderung des goldenen Zeitalters, welches das Gegenstück zu diesem Leben der Mühe bildet, läßt kaum einen Zweifel darüber bestehen, daß der Erfinder dieses Teils der Prometheussage die Beschränkung der Arbeitswoche auf vierzig oder noch weniger Stunden und einen nach heutigen Begriffen hohen Lebensstandard nicht als Erfüllung seiner Träume und als annähernde Wiederkehr der Segnungen des goldenen Zeitalters angesehen hätte. Vielmehr scheint er sagen zu wollen, daß die Zähmung der Natur durch die Listen und Erfindungen des Menschen zu einer Entfremdung von der Natur führt und zu einem Verlust jener Harmonie mit der Natur, in der der Mensch in einer fernen Vergangenheit vermeintlich gelebt hat. Mit anderen Worten: Die Natur kann einerseits betrachtet werden als Feindin des Menschen, die er bekämpfen und zähmen und deren Geheimnisse er ihr entreißen muß, wenn er sich auf eine höhere Ebene erheben will; sie kann aber auch betrachtet werden als Freundin und Mutter aller Lebewesen, von der sich der Mensch in seinem eitlen Streben nach etwas Besserem und Höherem törichterweise und zu seinem eigenen Schaden entfremdet hat.

Daß das Bild des goldenen Zeitalters bei Hesiod das Vorhandensein einer gesellschaftlichen Ordnung und die Einhaltung moralischer Gesetze stillschweigend voraussetzt, während die Natur außerhalb des menschlichen Bereiches gegenüber der Moral indifferent zu sein scheint, ist natürlich kein stichhaltiger Einwand gegen diese Deutung. Es beweist lediglich, was wir bisher immer wieder aufgezeigt haben: daß die Erzählungen Hesiods fast nie völlig folgerichtig sind, weil sie nicht eine, sondern viele Seiten des menschlichen Lebens spiegeln. Trotzdem gibt es *ein* Grundthema, das in sehr verschiedenen Formen und sehr verschiedenen Aspekten, manchmal mehr, manchmal weniger offen, überall im Mythos von Uranos, Kronos und Zeus, in der Sage von den Weltaltern und

in der Prometheusgeschichte gegenwärtig ist. Das ist das Paradoxon, daß von allen Lebewesen der Mensch allein sich nie mit einer endgültig festgelegten Lebensweise begnügt, sondern immer darauf aus ist, die Welt zu verändern, immer versucht, sich über seine Lebensbedingungen zu erheben, und trotzdem, wenn er seine Ziele erreicht, gleichzeitig stets neue Gefahren, neue Schwierigkeiten und neue Arten des Leidens sich schafft<sup>65</sup>.

Es bleibt noch, die Deutung der Pandorageschichte abzuschließen und ihre Beziehung zum Mythos von den Weltaltern und zum Prometheusmythos aufzuzeigen. Die weiberfeindliche Fassung der *Theogonie*<sup>66</sup> steht offenbar ganz für sich; ihr Sinn ist so klar, daß sie keiner besonderen Interpretation bedarf. Aber die Schwierigkeit, die Fassung der *Erga* zu deuten, verschwindet ebenfalls, nachdem immer wieder nachgewiesen worden ist, daß alle diese Geschichten bei Hesiod nicht einfache Allegorien sind, sondern das Ergebnis eines langen Prozesses darstellen, in dem dieselbe Geschichte unzählige Male umgedeutet und abgewandelt wurde, so daß es nicht überraschen kann, wenn das Endprodukt nicht völlig folgerichtig und logisch ist<sup>67</sup>. Zugrunde liegt offenbar eine Erzählung, nach der die Not des Menschen von der unüberlegten Neugier einer Frau herrührt. Wenn der Gegenstand dieser Neugier der Inhalt eines Gefäßes ist, kann die Geschichte naturgemäß zwei Alternativen haben. Entweder enthält das Gefäß die Güter; die Güter im Gefäß zu haben bedeutet dann soviel wie sie besitzen, und wenn das Gefäß geöffnet wird, fliegen sie davon und der Mensch ist ihrer beraubt. Oder aber das Gefäß enthält die Übel;

<sup>65</sup> Auf einer anderen Ebene und in einer den alten Griechen fremden Form gibt es vielleicht etwas Vergleichbares in der christlichen Erfahrung, daß ein Mensch, der den Weg der Heiligkeit geht, den Angriffen böser Geister mehr ausgesetzt ist als ein Durchschnittsmensch, der weder besonders gut noch besonders schlecht ist.

<sup>66</sup> Theog. 570 ff. und 590 ff.

<sup>67</sup> Albin Lesky (Gnomon 9, 1933, S. 174) kann das Verdienst für sich in Anspruch nehmen, nachgewiesen zu haben, daß die Pandorageschichte der *Erga* offenbar das Ergebnis der Verknüpfung mehrerer Fassungen darstellt und logisch nicht ganz zu erklären ist.



sie im Gefäß zu halten bedeutet dann soviel wie verhindern, daß sie Schaden anrichten; wenn dagegen das Gefäß geöffnet wird, hält nichts die Übel davon ab, über die Sterblichen herzufallen.

Zahllose Erzählungen mit demselben Grundgedanken finden sich über die ganze Welt verstreut, und in dieser Form ist die Geschichte nicht sehr tiefsinnig. Philosophisch wird sie erst durch die Einführung der Hoffnung. Ursprünglich befand sich die Hoffnung zweifellos in einem Gefäß, das nur Güter enthielt, und sie ist das einzige Gut, das zurückbleibt, nachdem alle anderen entwichen sind. In diesem Falle ergeben sich die logischen Schwierigkeiten nicht, die so viele Forscher an der hesiodischen Fassung rätselhaft gefunden haben. Aber man konnte wohl nicht umhin, die traurige Feststellung zu machen, daß dieses eine Gut, das zurückbleibt, ein fragwürdiges Gut ist, da die Hoffnung oft trügt. Von dieser Feststellung ist es nur ein kleiner Schritt zu der Vermutung, die Hoffnung sei im Grunde kein echtes Gut, sondern eher ein Übel, da sie den Menschen über seine wirkliche Lage in der Welt täuscht. Auf diese Weise konnte die Hoffnung in das Gefäß der Übel gelangen, und der logische Widerspruch, daß der Mensch sowohl die Hoffnung, die angeblich im Gefäß zurückgeblieben ist, als auch die Übel, die daraus entwichen sind, hat, wird nicht bemerkt.

Doch in dieser sekundären, inkonsequenten Form ist die Pandora-geschichte hervorragend geeignet, als integrierender Bestandteil in den Prometheusmythos einzugehen. Denn die Hoffnung, als Vorahnung eines scheinbaren oder tatsächlichen Gutes, ist ein sehr wesentlicher Faktor in jenem unbezwingbaren Streben, für eine bessere Zukunft zu arbeiten, durch das der Mensch sich von allen anderen Lebewesen unterscheidet und das den Glanz und das Elend seines Lebens ausmacht. Da der Mensch im Unterschied zu anderen Lebewesen nicht bloß — oder auch nur hauptsächlich — in der Gegenwart lebt, sondern mindestens ebenso sehr — wenn nicht mehr — in der Vergangenheit und in der Zukunft, bedeutet ohne Hoffnung zu sein für ihn verzweifeln, *de-sperare*; und Verzweiflung im eigentlichen Sinne ist, wie die Hoffnung, ausschließlich beim Menschen zu finden.

In Hesiods *Werken und Tagen* gehört die Hoffnung zu den Gaben, die — mögen sie nun gut oder schlecht sein — der Menschheit von den Göttern verliehen wurden. In der großartigen Prometheus-Trilogie des Aischylos ist es nicht Zeus, sondern Prometheus, der den Menschen zusammen mit dem Feuer die Hoffnung bringt. So erhält der Mythos abermals eine neue Wendung und gleichzeitig eine neue, konsequente Deutung. Vom Feuer wird gesagt, es sei den Menschen als Anfang aller technischen Fertigkeiten und als notwendiges Mittel dazu gegeben worden<sup>68</sup>. Was wir für die Fassung Hesiods als eigentliche, folgerichtige Bedeutung nur behauptet haben, das wird hier offen ausgesprochen. Von der Hoffnung sagt Prometheus selbst, er habe den Menschen blinde Hoffnungen<sup>69</sup> gegeben, weil ohne sie das Leben unerträglich wäre. Prometheus schenkte diese Gaben den Sterblichen, weil er Mitleid mit ihnen hatte. Aber die Beurteilung des menschlichen Lebens, die in diesem ersten Teil der Trilogie zum Ausdruck kommt, ist äußerst pessimistisch: | denn beide Gaben sind fragwürdig. Dies wird unterstrichen durch den Chor, der zwar mit Prometheus mitempfindet und die Härte des neuen Weltherrschers beklagt, trotzdem aber dem Prometheus erklärt, er sei im Unrecht<sup>70</sup>. Warum Prometheus sich im Unrecht befindet, sagt der Chor in diesem Abschnitt nicht, aber es wird durch das Stück als Ganzes deutlich. Zeus hatte den Untergang der Menschheit beschlossen, weil sie zu erbärmlich war, als daß man ihr Weiterleben hätte dulden können. Prometheus, Zeus zum Trotz und aus Mitleid zum Menschengeschlecht, hat durch seine Gaben dem Menschen das Leben erträglich gemacht, aber er hat ihn nicht aus seinem Elend gerettet. Darin besteht das Unrecht des Prometheus.

Aber wie die meisten Trilogien des Aischylos endet auch seine Prometheus-Trilogie nicht mit einem pessimistischen Klang. Nach unendlich vielen Jahren versöhnen sich Zeus und Prometheus. Zeus erlaubt dem Menschengeschlecht zu leben. Wie es scheint, wird der Mensch von seiner angeborenen Schwäche nicht geheilt,

<sup>68</sup> Aischylos, Prom. 256.

<sup>69</sup> Ebd. 252.

<sup>70</sup> Ebd. 261 ff.

aber es wird eine höhere, geistigere Rechtsordnung errichtet, aus der der Mensch Nutzen ziehen kann; so ist seine Hoffnung nicht mehr völlig eitel.

Der Prometheusmythos mit seiner überreichen Symbolik, die er schon sehr frühzeitig entwickelt hatte, hat immer wieder bis in die Gegenwart die Phantasie von Dichtern und Denkern beflügelt und sie zu Spekulationen angeregt. Im Lauf der Jahrhunderte sind viele neue Fassungen und neue Deutungen der alten Fassungen hinzugefügt worden. Manche von ihnen sind mehr, manche weniger tief. Aber der tiefste Sinn liegt nicht am Anfang der Entwicklung des Mythos, im *Urmythos*, oder an seinem Ende oder in der Mitte oder an irgendeinem anderen Punkt seiner Entwicklung, sondern in der Gesamtsumme seiner verschiedenen Fassungen und Deutungen. Denn nur durch die unbewußte Zusammenarbeit vieler Menschen mit verschiedener Lebenserfahrung und verschiedener Lebensanschauung entfaltet der Mythos seine reichen Möglichkeiten und wird zum Ausdruck so vieler Aspekte eines der tiefsten Paradoxa des menschlichen Lebens.

Diese unbewußte Zusammenarbeit vieler Dichter und Erzähler bei der Schaffung der reichen Symbolik eines Mythos ist das Körnchen Wahrheit in der im übrigen phantastischen Vorstellung der Romantiker des frühen neunzehnten Jahrhunderts, ein Gedicht könne eher durch ein Volk oder eine Nation als durch einen einzelnen Dichter geschaffen worden sein. Aber interessanterweise gilt das, was an dieser Idee richtig ist, mehr für Hesiod, der eine bestimmte, erkennbare historische Persönlichkeit ist, als für Homer, über dessen Leben und Person wir nichts wissen. Denn die spekulativen Elemente in der *Ilias*, die sich etwa mit dem Verhältnis zwischen Zeus und dem Schicksal befassen, sind der Ausdruck einer ziemlich klaren Philosophie und viel konsequenter als die spekulativen Elemente in den Werken Hesiods. Wer Hesiod sorgfältig liest, wird kaum um die Schlußfolgerung herumkommen, daß Hesiod daran scheiterte, diese vielen logisch nicht miteinander zu vereinbarenden Geschichten in einem einheitlichen Schema unterzubringen, und zwar nicht deshalb, weil er einen tieferen Sinn hinter den scheinbaren Widersprüchen erkannte, sondern im Gegenteil, weil er diese Widersprüche nicht bemerkte.

Damit soll nicht gesagt werden, daß Hesiod ein schlechter Dichter war, der ohne Verständnis lediglich zusammenfügte, was andere geschaffen hatten. Es ist ziemlich auffallend, daß Kallimachos, der differenzierteste Dichter der geistig differenziertesten Epoche der griechischen Dichtung, ein großer Bewunderer Hesiods war und ihn höher stellte als Homer. Wenigstens forderte er die Dichter seiner Zeit auf, eher Hesiod nachzuahmen als Homer, und außerdem ahmte er selbst in gewisser Weise Hesiod nach. Aber seine Nachahmung ist eine recht eigenartige. In seinen Hymnen wie auch in seinen *Aitia* erzählt er alte Mythen und Geschichten mit scheinbar kindlicher Einfachheit, doch überall kann man hinter dieser scheinbaren Einfachheit den aufs höchste verfeinerten und differenzierten Künstler erkennen, der diese Geschichten einerseits mit der Liebe des Künstlers zu der ihnen innewohnenden einfachen Schönheit betrachtet, andererseits mit dem Humor und der Ironie eines differenzierten Geistes. All das geschieht mit vollendeter Kunst. Natürlich gibt es bei Hesiod keine derartige Differenziertheit. Aber es wäre völlig falsch anzunehmen, daß Kallimachos Hesiod mit einer versteckten Ironie betrachtete. Er war sich darüber im klaren, daß Hesiod bei all seiner Einfalt ein wahrer und großer Dichter ist, der die Geschichten, die er erzählt, nie verdirbt, auch wenn er nicht alle ihre Verflechtungen erkennt; und Kallimachos hegte eine echte Bewunderung für sein Vorbild, obgleich er bei seiner Nachahmung Hesiods notwendigerweise etwas schuf, was nur scheinbar ähnlich, in Wirklichkeit jedoch sehr verschieden war.

Diese Beziehung zwischen Kallimachos und Hesiod enthüllt übrigens ein weiteres Paradoxon, das dem Mythos von den Weltaltern und dem Prometheusmythos zugrunde liegt. Bei der Analyse des Mythos vom silbernen Zeitalter haben wir darauf hingewiesen, daß dem fortschrittlichen und differenzierten Geist die scheinbare oder wirkliche Einfachheit der Vergangenheit als ein Mangel erscheinen kann. Aber nicht jede geistige Differenziertheit hat dasselbe Verhältnis zum Fortschritt. Es gibt eine gewisse Verfeinerung und Differenziertheit des Geistes, die eben deshalb, weil sie eine Grenze erreicht hat, sich nach Einfachheit sehnt und zu einer einfachen Vergangenheit zurückzukehren sucht. Das Ergebnis können Werke

von großer dichterischer Schönheit sein, aber als Rückkehr zu wirklicher Einfachheit sind sie fast nie ein Erfolg.

Vielleicht ist es erlaubt, zum Schluß noch eine weitere Manifestation der paradoxen Einstellung des Menschen zur Vergangenheit zu erwähnen, da sie für die in der vorliegenden Untersuchung angewandte Methode von einiger Bedeutung ist. Im achtzehnten und im frühen neunzehnten Jahrhundert war es allgemein Mode, in antiken Mythen und Sagen und, in geringerem Umfang, sogar in den Glaubensvorstellungen und religiösen Bräuchen sogenannter primitiver Stämme eine höhere Weisheit zu entdecken. In neuerer Zeit entstand eine Denkrichtung, die nach dem entgegengesetzten Prinzip verfuhr: je roher und stupider ein antiker oder „primitiver“ Mythos bzw. religiöser Brauch in der modernen Analyse erschien, als desto „wissenschaftlicher“ betrachtete man die Analyse. In allerjüngster Zeit gab es eine gewisse Reaktion gegen dieses Prinzip, aber eine hochmütige Haltung gegenüber antiken und „primitiven“ Traditionen herrscht immer noch vor, sogar bei denjenigen, die vorgeben, anders zu denken. In Wirklichkeit steht die Weisheit weder am Anfang noch am Ende; sie ist auch nicht das Vorrecht irgendeiner Epoche oder irgendeines Volkes. Wie ihr Gegenteil ist sie überall verbreitet, wenn auch nicht immer gleichmäßig. Aber es wäre ein großer Verlust, wenn wir die in den Überlieferungen der Menschheit angesammelten Schätze aufgeben würden um einer Wissenschaft willen, die zwar außerordentlich klug ist im Erfinden von Methoden zur Sammlung und Präparierung von Fakten und in der Isolierung und Erhellung sehr spezieller Aspekte des menschlichen Lebens, die jedoch allzu oft völlig der Weisheit ermangelt, was das Ganze anbetrifft.



## HESIODS PROMETHEUS (Theogonie V. 507—616)

Von FRITZ WEHRLI

Es ist genau dreißig Jahre her, daß der Schreibende an einem Hesiodseminar Felix Jacobys in Kiel teilgenommen hat. Seine damals gemachten Notizen haben sich erhalten und zeigen noch umfassender als der Artikel im *Hermes* 61 (1926) 157 ff., daß die Beurteilung der Theogonie, welche die 1930 im *Auctarium Weidmannianum* erschienene Ausgabe bestimmt, schon einige Jahre zuvor in den Grundzügen feststand; zugleich sind sie dem ehemaligen Schüler ein dürftiger Ersatz für den einst beabsichtigten Kommentar, welchen der verehrte Jubilar offenbar seinem bewunderungswürdigen Hauptwerk geopfert hat. Der Schreibende selbst hat sich im Laufe der Jahre immer wieder mit dem so ungelenken und dabei so großartigen Werk des böötischen Dichters beschäftigt und fühlte sich dabei stets seinem Kieler Lehrer verpflichtet. Leider erlauben ihm aber seine Aufzeichnungen nicht überall, genau festzustellen, von welcher Stelle an er den ihm dargebotenen Faden selbständig weitergesponnen hat. Die Möglichkeit, daß der Gefeierte in den folgenden Ausführungen mehr Eigenes wiederfinden könnte als dem einstigen Seminarteilnehmer Erinnerung und Nachschrift sagen, vermag diesen dennoch wenig zu ängstigen; vielmehr hofft er auf einige Zustimmung als Gewähr dafür, daß er selbst nicht ganz in die Irre geht.

In der Theogonie legt die Prometheusgeschichte, als Exkurs in den genealogischen Katalog eingelegt, Zeugnis ab für die Macht des Zeus, auf deren Begründung alles Erzählte ausgerichtet ist und die der einleitende Hymnus der *Erga* als Grundlage der menschlichen Ordnung preist. Gelegenheit zu ihrer Erzählung gibt die Liste der Titanen, in welcher Iapetos mit seinen drei Söhnen Atlas, Menoitios und Prometheus aufgeführt wird (507 ff.)<sup>1</sup>. |

Den Menoitios hat Zeus wegen frevelhafter Überhebung (εἵνεκ' ἀτασθαλίας τε καὶ ἡγορέης ὑπερόπλου V. 516) mit dem Blitz in den Tartaros geschleudert, und Atlas muß stehend den Himmel mit Haupt und Händen tragen. Daß auch dies Strafe für titanenhafte Unbotmäßigkeit ist, deutet das Atlas in V. 509 zugedachte Attribut κρατερόφρων an. Obwohl die Vergehen, für welche Prometheus mit Fesselung büßt (521 f.; 616), nur List und Diebstahl zum Besten der Menschen sind, nämlich Sicherung der besten Opferstücke und Gewinnung des Feuers, so will Hesiod diese doch nicht von der Verschuldung seiner Brüder unterschieden wissen; die drei Iapetossöhne sind für ihn vielmehr unterschiedslos Zeugen für den Triumph des Zeus über seine Widersacher<sup>2</sup>. Er legt damit die Grundlage für die großartige Konzeption des Aischylos von Prometheus dem Empörer, und wie groß seine Leistung bei aller Unbeholfenheit doch mindestens als Ausdruck der Gesinnung ist, kann nichts besser lehren als eine Untersuchung seiner Vorlagen.

Es bedarf keines Beweises mehr, daß Hesiod für die erste Phase seiner Auseinandersetzung zwischen Zeus und Prometheus (Theog. 535–561) eine naiv-lustige Geschichte vor sich hatte, nach welcher Zeus bei der Teilung des Opfers wirklich übertölpelt wurde, und daß er dieselbe, geleitet von seinem strengeren Zeusglauben, mit der Korrektur verdorben hat, Zeus habe die List durchschaut, aber trotzdem die schlechteren Opferteile gewählt<sup>3</sup>. Diese Korrektur erhält die Form fast ausdrücklicher Polemik, wenn Zeus zweimal das Attribut ἄφθιτα μήδεα εἰδώς (545; 550) erhält; der ihm damit

<sup>1</sup> Die Erwähnung des Epimetheus Vs. 511 halte ich mit Jacoby und G. Jachmann (Götting. Nachr. 1936, 131) für Interpolation. Sie stört die Ordnung, in welcher Namen und Schicksale der drei andern aufgezählt sind. Außerdem verträgt sie sich schlecht mit dem Thema der Bestrafung von Zeus' Herausforderung, denn der Erfolg seiner Rache darf nicht vom zufälligen Versagen der Abwehr abhängig sein. Vollends in der von Hesiod bearbeiteten älteren Geschichte (s. Text) wäre sie ein Fremdkörper.

<sup>2</sup> Cf. Ed. Schwartz, Prometheus, Sitz. Ber. Berl. 1915, 135; Friedr. Solmsen, Hesiod and Aeschylus, Cornell Univ. Press 1949, 50 f.

<sup>3</sup> Carl Robert, Mélanges Nicole, Genf 1905, 482 [oben S. 169]; Schwartz (oben Anm. 2) 143; Fr. Schwenn, Die Theogonie des Hesiodos, 1934, 131; H. J. Rose, A handbook of Greek mythology, 1953, 72 Ann. 57; Solmsen 48 f.

zugedachten Allwissenheit gedenkt Hesiod in V. 613 nochmals, wo er abschließend als Lehre von Prometheus' Bestrafung festhält, es sei unmöglich, Zeus zu hintergehen.

Was in der Erzählung auf die Opferteilung folgt, ist Zeus' Rache durch Vorenthalten des Feuers sowie dessen Raub als zweiter Anschlag des Prometheus. Als schlaue Tat (ἐξαπατᾶν 565) wird dieser auf die gleiche | Stufe gestellt wie der Opfertrug, und außerdem besteht, worauf Ed. Schwartz (a. O. 136) hingewiesen hat, zwischen beiden Handlungen für den Dichter wohl auch ein sachlicher Zusammenhang, sofern erst der Besitz des Feuers erlaubt, das den Göttern abgelistete kostbare Opferfleisch auch zu genießen (cf. Hygin Astron. XV). Trifft dies zu, dann stammt Hesiods Feuerraub aber aus der gleichen burlesken Vorlage wie der Opfervertrag, und in der Tat schimmert die von noch keinerlei Rücksicht auf die Majestät des Gottes beschwerte ursprüngliche Fassung hier besonders deutlich durch. Die Worte V. 567 f., Zeus' θυμός habe einen Biß erhalten und sein Herz sei ergrimmt, als er das weithin lodernde Feuer bei den Menschen erblickt habe, sind nämlich das Eingeständnis einer Niederlage, welches sich mit Hesiods eigener Zeusfrömmigkeit nicht verträgt und bei ihm nur steht, weil ihm hier die Umbildung des alten Schwanks noch weniger gelingen wollte als bei der Opfergeschichte<sup>4</sup>.

Wie steht es nun aber mit dem zweiten Vergeltungsakt des Zeus, der Heimsuchung der Menschen durch das Weib, welche Ed. Schwartz im Gegensatz zu den vorangehenden Episoden als Hesiods „eigenste Erfindung“ würdigt<sup>5</sup>? Wie das Vorenthalten des Feuers

Die harmonisierende Behandlung der Erzählung durch Eirik Vandvik (The Prometheus of Hesiod and Aeschylus, Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo 1942 II, Historisk-filologisk Klasse), wonach Zeus einen wohlerwogenen erzieherischen Plan verfolgt, stellt einen Rückschritt der Forschung dar.

<sup>4</sup> In den Erga 54 ff., wo Hesiod auf den alten Schwank für einen anderen Zweck zurückgreift, bekennt sich Zeus selbst ausdrücklich zu seiner Schlappe, indem er zugleich die Rache durch Erschaffung des Weibes ankündigt. Dafür fehlt dort die Opfergeschichte.

<sup>5</sup> a. O. 137; ib. 144 sieht Schwartz in dieser sogar eigene eheliche Erlebnisse des Dichters gespiegelt.

trifft sie die ganze Menschheit, während die Fesselung, welche die Beziehung zum Schicksal von Prometheus' Brüdern allein herstellt, von ihm persönlich erduldet werden muß. Die Beziehung zwischen diesen beiden Maßnahmen des Zeus enthält denn auch die größte Schwierigkeit, welche der ganze Prometheusexkurs dem Verständnis entgegenstellt<sup>6</sup>. Sie konzentriert sich auf das abschließende Bekenntnis zu Zeus' unentrinnbarer Allmacht und Allwissenheit (V. 613–616, cf. oben), wo einerseits nochmals wie in V. 521 f. auf die Fesselung des Prometheus hingewiesen, andererseits der Eindruck erweckt wird, als ob aus der unmittelbar vorher erzählten Erschaffung des Weibes das Fazit gezogen würde<sup>7</sup>. Die beiden Racheakte des Zeus scheinen sich hier also gegenseitig auszuschließen, ohne daß wir doch den einen oder den andern ausmerzen dürften. Die Geschichte vom Weibe ist unantastbar, und vor einem Tilgen der die Fesselung ins Gedächtnis zurückrufenden Verse 614/6 muß uns deren Erwähnung am Beginn des Prometheusexkurses warnen: Hesiod biegt dessen Anfang und Ende getreu dem bekannten Schema der archaischen Ringkomposition zusammen und unterläßt dabei nur, das zunächst bloß angekündigte Thema dann auch wirklich auszuführen. Dies geschieht offenbar, weil die Fesselung, welche Hesiod zunächst als Denkmal für Zeus' Übermacht allein im Auge hat, sich an die inzwischen eingeschobenen Geschichten von anderen Heimsuchungen nicht mehr recht anschließen läßt. Daß Zeus die Herausforderung mit einer doppelten Strafe beantwortet, ist nämlich an sich mißlich, eine eigentliche Stillosigkeit liegt aber darin, daß von seinen beiden Maßnahmen die eine burlesken, die andere tragischen Charakter hat. Dies wäre durch größere Ausführlichkeit erst recht spürbar geworden, welche der Dichter darum wohlweislich vermeidet.

Um so fugenloser schließt sich dafür die Erschaffung des Weibes

<sup>6</sup> F. G. Welcker, *Griechische Götterlehre* I 1857, 762; *Roscher Lexicon* III 3055; Schwartz 145; Ed. Lisco, *Quaestiones Hesiodaeae*, Diss. Götting, 1903, 23; W. Schmid, *Untersuchungen zum gefesselten Prometheus*, Stuttgart 1929, 80.

<sup>7</sup> V. 613. Die Verse 603–612, ein altkluges Abwägen zwischen den Nachteilen von Ehe und Junggesellentum, sind störende Eindichtung.

sachlich und stimmungsmäßig ans Vorhergehende an, ja erst durch sie erhält jenes vollen Sinn und Abschluß: zweimal hat Prometheus seinen Gegner, dem er an Schlaueit überlegen ist, zugunsten der Menschen zu überlisten gewußt, aber jetzt spielt Zeus mit dem Weibe den letzten Trumpf aus, so daß für jene trotz Opferfleisch und Feuer erst das volle Elend anhebt. Dieser Zusammenhang ist nicht Zufall, sondern Schöpfung eines Dichters, dessen kleines Werk Hesiod also in seinem ganzen Umfang übernommen und seiner ganz anderen Gesinnung anzupassen versucht hat. Am sichtbarsten treten uns die Schwierigkeiten, die sich dem Einbau entgegenstellten, beim Abschluß der geborgten Erzählung entgegen<sup>8</sup>.

Was jenen Schwank selbst betrifft, den wir uns in epischer Form denken dürfen, so scheint sein Erzähler ihn aus drei ursprünglich selbständigen Elementen komponiert zu haben<sup>9</sup>. Das erste derselben ist ein Opferation, welches nicht einmal von jeher mit dem Namen des Prometheus verbunden gewesen zu sein braucht<sup>10</sup>. Aber auch der Feuerraub ist auf keinen erzählerischen Zusammenhang, wie der Hesiods ist, angewiesen, denn in seiner Bedeutung für das menschliche Leben ist das Feuer so offenkundig, daß es uns wundern sollte, wenn seine Herkunft die aitiensfreudige Phantasie der Griechen nicht schon früh als selbständiges Thema beschäftigt hätte<sup>11</sup>. Tatsächlich ist es denn auch nach argivischer Sage Geschenk des

<sup>8</sup> Daß Opferbetrug, Feuerraub und Erschaffung der Frau eine nicht für die Theogonie geschaffene Einheit bilden, finde ich schon bei W. Aly ausgesprochen, der aber mit nachträglicher Einarbeitung rechnet (Rh. Mus. 68, 1913, 547 ff. = oben S. 328). A. Severyns, *Prométhé Héros de conte populaire* (La Nouvelle Clío V 1953, 148 ff.) beurteilt Opferteilung und Feuerraub als Erfindung eines unbekannten Rhapsoden.

<sup>9</sup> Von ursprünglich getrennten Prometheusmythen redet auch Robert 482/3 [oben S. 170], nur daß er ihre Vereinigung als Werk Hesiods betrachtet; ähnlich schon Lisco 22.

<sup>10</sup> Schwartz 144; Max Pohlenz, *Die griechische Tragödie*<sup>2</sup> (1954) Erläuterungen 34. Für die moderne Erklärung des Opfers und seiner seltsamen Verteilung cf. A. Thomsen, Arch. Rel. wiss. 12 (1909) 460 und Karl Meuli, *Phyllobolia* für P. Von der Mühl (1945) 185 ff.

<sup>11</sup> Das Feuer als Voraussetzung aller TEXNAI Aischylos Prometheus 109 ff.; cf. Preller-Robert, *Griechische Mythologie*<sup>4</sup> I (1894) 92, der auf



Phoroneus (Pausanias II 19, 5), der außerdem das Zusammenleben der Menschen begründet haben soll (ib. 15, 5 und Oxyrh. Pap. 1241 col. IV), also ähnlich wie Prometheus als Kulturbringer im allgemeinen Sinne galt. Da ihn schon das Epos Phoronis so dargestellt zu haben scheint (Stoessl, RE XX 648), fällt späte Übertragung dieser Züge aus der Prometheussage weg; es muß vielmehr eine eigenständige kulturaitiologische Dichtung anerkannt werden. Das gleiche gilt für den Homerischen Hymnus auf Hermes, nach welchem dieser Gott, der zugleich Erfinder der Leier ist, auch das Feuer hervorgebracht hat (V. 108 ff.). Die Erzählung ist in der überlieferten Form entstellt, doch läßt sich noch erkennen, daß es sich um Feuerreiben handelt, vor allem aber, daß Hermes das Feuer für die Zubereitung der von ihm gestohlenen Rinder braucht. Eine Verbindung also mit dem Tieropfer wie bei Hesiod, die man leicht versteht, da das Braten am Götterfest zu den augenfälligsten Verwendungen des Feuers gehört. Die Theogonie fügt die ungleiche Verteilung der Opferstücke und den Zorn des Zeus als zusätzliche Elemente der Erzählung bei, der Hymnus spiegelt also nur die allgemeinen Voraussetzungen, welche der Erfinder des Schwanks dem Leben entnahm. Wir folgern daraus eine vorhesiodische Sage, in welcher von Prometheus ähnlich wie von Hermes — und Phoroneus — die Vermittlung des Feuers als Kulturtat berichtet und seine Verwendung beim Opfer hervorgehoben wurde. Aischylos hätte danach den allgemeinen Sinn des Feuerraubs nicht erst in eine ursprünglich humoristisch gemeinte Erzählung hineinlesen müssen, und wenn sein Held sich außer auf das Feuer auf eine lange Reihe dem Menschen verliehener Wohltaten berufen kann

Plinius NH XXXVI 20 verweist: *et peractis omnibus, quae constant ingenio arte naturam faciente, succurrit mirari nihil paene non igni perfici*; ferner Ad. Kleingünther, ΠΡΩΤΟΣ ΕΥΡΕΤΗΣ, Philologus Suppl. XXVI Heft 1 (1933) 20; Paul Joos, ΤΥΧΗ ΦΥΣΙΣ ΤΕΧΝΗ, Studien zur Thematik frühgriechischer Lebensbetrachtung, Diss. Zürich 1955, 22. Adalbert Kuhns umfassende Behandlung von Feuerbringersagen verschiedener Völker (Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks, 1858) müßte auf moderner Grundlage neu unternommen werden; wertvolle Hinweise und bibliographisches Material bei Louis Séchan, Le mythe de Prométhée, Paris 1951, 5 ff.

(V. 443 ff.), so geschieht dies | wenigstens getreu dem allgemeinen Sinn eines vorhesiodischen Aitions.

Als Warnung vor einer solchen Hypothese wird uns nun freilich eingeschränkt, daß Prometheus' Beiname Pyrphoros, auf den man sich berufen könnte, ursprünglich den kultischen Feuerträger und nicht den Wohltäter des Mythos bezeichne<sup>12</sup>. Mag diese zweite Bedeutung also die jüngere sein, so ist sie immerhin belegt<sup>13</sup>, und es stellt sich die Frage, wie es zu einer solchen Ambivalenz des Beinamens überhaupt kommen konnte. Eine Antwort wird im einzigen namhaften Kulte des Prometheus, den wir kennen, zu suchen sein, nämlich in den athenischen Promethia mit ihrem Fackellauf<sup>14</sup>: Prometheus der Feuerbringer wäre darnach aitiologische Projektion der menschlichen Feuerträger an seinem Feste oder, anders ausgedrückt, mit der rituellen Begehung glaubte man die Erinnerung an die menschenfreundliche Tat des Titanen zu feiern<sup>15</sup>.

Ursprünglich kann Prometheus allerdings nicht Feuergott gewesen sein, schon weil sein sprechender Name auf eine freie dichterische Konzeption deutet, er also erst nachträglich zum Inhaber des attischen Kultes geworden sein kann. Von seiner Voraussicht und Klugheit mag man einmal alles mögliche erzählt haben, ähnlich wie von der eines Odysseus oder Sisypheos, doch muß die Phantasie bei ihm früh in der Richtung der Kulturleistungen gegangen sein, der eindrucksvollsten Zeugnisse für menschliche Begabung. Jedenfalls ist die Vermittlung des Feuers — in irgendeiner Form — als Ruhmestat des Prometheus Voraussetzung für seine Verbindung mit dem attischen Kult. Wir können diese zwar nicht genau datieren, da sie aber immerhin in archaischer Zeit erfolgt sein muß, stützt sie die vorgetragene Anschauung, daß Prometheus der

<sup>12</sup> Schwartz 143; U. v. Wilamowitz, Aischylos-Interpretationen 144; dagegen einschränkend Pohlenz 33.

<sup>13</sup> Das Material vermittelt die Anm. 11 angegebene Literatur.

<sup>14</sup> L. Deubner, Attische Feste, 1932, 211.

<sup>15</sup> Auf eine für uns wichtige Bezugnahme auf die Promethia im aischyleischen Prometheus Pyrkaeus (fr. 205 N<sup>2</sup>) macht F. Focke aufmerksam (Hermes 65, 1930, 266 f.). Über weitere Zusammenhänge zwischen Kult und Mythos Karl Reinhardt, Aischylos als Regisseur und Theologe, 1949, 39 ff.

Kulturbringer nicht erst von der hesiodischen Erzählung abgeleitet worden sei<sup>16</sup>.

Was den letzten Bestandteil des vorhesiodischen Schwankes betrifft, so hat Ed. Schwartz die Vermutung ausgesprochen, Hesiod bilde hier eine ältere Geschichte um, welche die Erschaffung des Weibes durch Prometheus selbst erzählt habe. Unter der Einschränkung, daß wir gemäß unseren Voraussetzungen statt Hesiod den von ihm benützten | Dichter einsetzen, läßt sich diese Hypothese zu hoher Wahrscheinlichkeit erheben. Nach der von Menander (fr. 535 Kock = 718 Koerte) an belegten jüngeren Überlieferung hat Prometheus ja in der Tat das weibliche Geschlecht selbst ins Leben gerufen, und seine Erschaffung der Urmutter glaubt man mit gutem Grund schon aus einem Fragment des Aischylos herauslesen zu dürfen<sup>17</sup>. Ohne direkte Beziehung zur hesiodischen Schöpfungsgeschichte kann diese Fassung nicht sein, wir haben also die Wahl, sie entweder aus jener abzuleiten oder umgekehrt anzunehmen, der vom hesiodischen Zeus geführte Schlag gegen Prometheus sei die burleske Umwandlung einer bloß zufällig erst viel später belegten Erzählung. Wenn das Einfache dem Komplizierten vorangeht, so müssen wir uns für die zweite Alternative entscheiden. Daß mit dem Weib ein Übel in die Welt gekommen sei, lag natürlich nicht in der Fassung mit Prometheus als Schöpfer.

Weniger hypothetisch als diese Vorgeschichte des von Hesiod benützten Gedichtes und zugleich wichtiger für uns ist das, was sich für Hesiods eigene Arbeitsweise ergeben hat. Wenn er in der Theogonie nicht bloß den Stoff einer älteren Dichtung verwertet, sondern noch die Umrisse ihrer künstlerischen Form sichtbar läßt, so zeigt er sich stärker in die epische Tradition verwoben als seine Individualität zunächst erwarten läßt. Die gleiche retouchierende Einbeziehung kürzerer Gedichte ist nach unserer Überzeugung besonders für die Ilias längst erwiesen.

<sup>16</sup> An der Klärung der dargelegten Gedanken ist ein Gedankenaustausch mit P. Von der Mühlh beteiligt.

<sup>17</sup> fr. 369 N<sup>2</sup>, dazu Roscher, *Lexicon* III 3044 und Wilamowitz 145; zum Ganzen Oldfather, *RE* XVIII 2 Sp. 541 s. v. Pandora.

## DAS PROMETHEUS-GEDICHT BEI HESIOD

VON ERNST HEITSCH

„Hesiod hat die Prometheussage zweimal behandelt, erst in der Theogonie (521—616), dann in den Erga (42—105). Das läßt von vornherein annehmen, . . . ., daß der Gehalt der Geschichte sich ihm verschoben hatte; der bäurische Rhapsode von Askra wäre nie zu demselben Stoff zurückgekehrt, lediglich um seine Technik an ihm auszuprobieren, sondern ihn leitet ein inneres Interesse an der Sache. Daher lockt es auch, beide Darstellungen zu vergleichen; denn hier bietet sich einmal die Möglichkeit, in das individuelle Denken des Dichters einzudringen, das sich nur zu oft dem Verständnis spröde verschließt, . . .“ Mit sicheren Strichen umreißen diese Worte, die Eduard Schwartzs Prometheusaufsatz<sup>1</sup> einleiten, Sachverhalt und Aufgabe; auch daß die Aufgabe hier nicht nur in der Befreiung des Textes von etwaigen Eindichtungen, sondern darin zu sehen ist, durch Vergleich beider Fassungen und Berücksichtigung der unterschiedlichen Tendenz, unter die die Geschichte jeweils gestellt ist, diejenige Form zu bestimmen, in der Hesiod den Prometheusstoff vorfand, ist ebendort schon angedeutet. Wie schon vor ihm Gedanken dieser Art geäußert waren, so fehlt es auch später nicht an entsprechenden Hinweisen<sup>2</sup>. Wenn gleichwohl

<sup>1</sup> Prometheus bei Hesiod, Sitzungsab. Akad. Berlin 1915, 133—148; jetzt in Gesammelte Schriften II, Berlin 1956, 42 ff.

<sup>2</sup> Literatur in RE s. v. Pandora (aus dem Jahr 1949; W. A. Oldfather) und s. v. Prometheus (1956; W. Kraus). Ferner K. Reinhardt, Prometheus, Eranos-Jb. 25, 1957, 241 ff., jetzt in Tradition und Geist, Göttingen 1960, 191 ff., besonders 195—207. — Soeben erscheint der 7. Band der *Entretiens* (Fondation Hardt), Genf 1962, der Hesiod gewidmet ist. Da einige der dort vorgetragenen Beobachtungen mit unserer Untersuchung übereinstimmen, im ganzen jedoch die Gedanken dort andere Wege gehen, sei

eine befriedigende Antwort auf die verwickelten Fragen lange Zeit nicht gefunden wurde, so dürfte das seinen Grund darin haben, daß selbst Schwartz die Aufgabe einer Analyse primär in der Reinigung des vorliegenden Textes von späteren Verunzierungen sah; wie er denn auch zunächst die beiden Fassungen einzeln unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, um erst dann — von den gereinigten Texten aus — nach vorgeformten Elementen zu fragen. Mit anderen Worten: die natürliche Erscheinung, daß das Werk eines Rhapsoden nicht nur der Erweiterung durch jüngere Zunftgenossen ausgesetzt ist, sondern auch seinerseits von Älteren Geformtes in eigener Absicht benutzt, ist grundsätzlich wohl gesehen, jedoch für die Aufgabe, Tradition und Neuschöpfung innerhalb eines Werkes zu scheiden und dadurch das Eigentümliche der einmaligen Gestaltung zu erfassen, methodisch noch nicht eigentlich ausgenutzt.

Das hat in ausdrücklichem Anschluß an Felix Jacoby erst Fritz Wehrli<sup>3</sup> getan, der für den Abschnitt der Theogonie zu, wie ich meine, nachprüfbaren Ergebnissen gelangte. Es lohnt daher den Versuch, auf dem von ihm eingeschlagenen Wege weiterzugehen,

für Vergleich und Kritik der folgenden Interpretation ausdrücklich auf diesen Sammelband verwiesen; für unser Thema besonders S. 29—39 (K. von Fritz), 81 (G. S. Kirk), 122—127 (W. J. Verdenius).

<sup>3</sup> Hesiods Prometheus, in *Navicula Chiloniensis*, Festschrift für F. Jacoby, Leiden 1956, 30—36 [oben S. 411]. Frühere Ansätze zu einer solchen Betrachtung fehlen natürlich nicht; genannt sei nur A. Lesky, der *Gnomon* 9, 1933, 174 (Rez. von H. Türck, Pandora und Eva, Weimar 1931) sagt: „Ob diese Kontamination nun auf originale Formung durch den Dichter der Erga zurückgeht oder aber daraus zu erklären ist, daß eine in allem einzelnen reichere Geschichte hier in verkürzter und geradezu verstümmelter Form geboten wird, läßt sich nicht leicht entscheiden. Aber für die zweite Annahme spricht doch manches. Exzerptcharakter hat für die hesiodische Pandorageschichte v. Wilamowitz wahrscheinlich gemacht, . . .“ — Im Folgenden werden Zustimmung und Differenz zu Wehrlis Aufsatz nur ausnahmsweise angegeben. Aus der älteren Literatur aber muß ein wenig beachteter Aufsatz von W. Aly (*Die literarische Überlieferung des Prometheusmythos*, *Rh. Mus.* 68, 1913, 538—59 [oben S. 327] genannt werden, der trotz anderem Ansatz und anderer Absicht wenigstens in der Quellenfrage zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt.



dabei Op. 42–105 in die Überlegungen einzubeziehen, um so die Möglichkeit zu gewinnen, die gedankliche Weiterarbeit Hesiods zu beobachten<sup>4</sup>. Zu diesem Zwecke sei es zunächst erlaubt, den Prometheusmythos in derjenigen Form vorzuführen, in der er, wie zu zeigen ist, Hesiod zu Ohren kam; dabei kommt der Skizze vorerst nur hypothetischer Wert zu; gelingt es jedoch, mit ihrer Hilfe die Anstöße und Ungereimtheiten in und zwischen den beiden Hesiodtexten aus dem Widerspiel von Tradition und Umformung genetisch verständlich zu machen, dürfte sich die Hypothese über den Stand bloßer Wahrscheinlichkeit erheben<sup>5</sup>.

Die Handlung, wie sie als Werk eines älteren Rhapsoden zu erschließen ist, verläuft in sechs Akten:

1. Prometheus erschafft — sei es ohne Wissen, sei es gegen den Willen des Zeus — τοὺς ἄνδρας.
2. Zeus, vor vollendete Tatsachen gestellt, besteht darauf, daß die neuen Geschöpfe wenigstens seine Oberhoheit respektieren; man einigt sich zu diesem Zwecke auf regelmäßig zu leistende Opfer.
3. Bei der Einigung über einen entsprechenden Modus weiß Prometheus durch geschicktes Arrangement Zeus zu täuschen und den Seinen den besseren Anteil am Opfer zu verschaffen.

<sup>4</sup> Für die nach dem Erscheinen von Wehrlis Aufsatz veröffentlichte ausführliche Behandlung der ganzen Frage durch O. Lendle, Die ‚Pandorasage‘ bei Hesiod, Würzburg 1957 (= Diss. Marburg 1953), s. H. Erbse, *Gymnasium* 66, 1959, 561–563 und J. H. Kühn, *Gnomon* 31, 1959, 114–123.

<sup>5</sup> Die Darstellung folgt nicht dem ursprünglichen Gang der Beobachtungen und Folgerungen, sondern beginnt zunächst gleichsam mit dem Ende; erst aus den Folgerungen, die unter der gemachten Voraussetzung für den vorliegenden Hesiodtext zu ziehen sind, ergibt sich allmählich der Beweis. Da sich durch die hypothetische Methode Theogonie- und Ergapartie von vornherein auf einen gemeinsamen Hintergrund projizieren lassen, kann die Darstellung erheblich kürzer werden und gewinnt an Deutlichkeit; für den Leser aber wird hoffentlich das sonst — wie die Fülle der zum Thema erschienenen Literatur zeigt — so unübersichtliche Verhältnis zwischen Vorlage — Theogonie — Erga mit einem Schlage überschaubar.

4. Zeus, der abermals nur auf entschiedene Verhältnisse reagieren kann, straft durch Verweigerung des Feuers.
5. Prometheus jedoch weiß es seinen Geschöpfen zu beschaffen.
6. Zeus, ein drittes Mal hintergangen, sinnt auf dauernde Bestrafung der wiederholten Unbotmäßigkeit. Und so schafft er als ewige Demonstration seines endgültigen Triumphes τὴν γυναικα.

Die Geschichte in der vorgetragenen Form hat offensichtlich den Charakter eines mehrmaligen Überspielens, das den Partnern wechselseitig gelingt; ein Spiel von List und Gegenlist, in dem Prometheus als der schlaue Erfinder dem Göttervater zu Freude und Spannung der Zuhörer immer wieder das Nachsehen gibt, bis jener endlich zum letzten Schlage ausholt. Daß Zeus schließlich triumphiert, ist nur billig und stand für den Dichter und sein Publikum von Beginn an ebenso fest, wie die Hörer der großen Epen über die Handlung im großen und ihren Ausgang immer schon Bescheid wußten; dort wie hier bestanden Freiheit und Kunst des Dichters in der Ausführung und Motivierung des Einzelnen. Hier nun kämpft nicht Gewalt gegen Gewalt, kapituliert nicht Macht vor Übermacht; sondern wie Odysseus dadurch triumphiert, daß er für sich und seine Gefährten immer noch einen Ausweg weiß, so wird hier Zeus zum Vielverschlagenen. Mochte Prometheus auf längere Zeit das Gesetz des Handelns bestimmt, mochten sein Witz und seine Findigkeit der Allmacht des Göttervaters nur immer den zweiten Schritt gelassen haben: schließlich übernimmt Zeus, da die Methode des Ordnen und Gebieten sich als fruchtlos erweist, die Taktik seines listigen Widersachers und setzt so die Partei des Prometheus auf dessen eigenstem Felde matt. Damit ist die in Frage gestellte Ordnung wieder gesichert, Zeus behält, wie es mythische Überlieferung und Glaube ja auch postulierten, das letzte Wort. Ihm ist die Verblüffung seines Gegners, dem Dichter die seiner Hörer gelungen, und beide haben die Lacher auf ihrer Seite.

So etwa ging das Lied eines unbekannten Rhapsoden, das in großen Zügen wiederzugewinnen uns die zweimalige Benutzung durch Hesiod erlaubt. Spekulation religiöser oder kosmologischer

Art wird man nicht darin suchen, die Ausführungen über das Herkommen der Menschen nicht allzu ernst nehmen wollen. Gut möglich ist dagegen, daß der Rhapsode sich die Unbestimmtheit eines epischen Sprachgebrauchs zunutze machte; ließ er Prometheus τοὺς ἄνδρας erschaffen — trat dieser also gewissermaßen in eine der Rollen des πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε —, so war ein Verständnis in allgemeinem Sinne für jeden Hörer so gut wie selbstverständlich, und die in Lachen ausbrechende Verblüffung war um so größer, wenn erst der letzte Akt deutlich machte, daß ἄνδρας vielmehr in spezifischem Sinne gemeint war<sup>6</sup>. Systematisierende Deduktion des männlichen und weiblichen Geschlechts lag also schwerlich in der Absicht dieses Dichters<sup>7</sup>, wohl aber ein belustigendes Spiel, das mit seiner leichten Mischung von Frivolität und Burleske des Beifalls einer Männergesellschaft sicher sein konnte. Es ist das eine Kunst, von der etwa auch der Hermeshymnos zeugt; und wie dort Zeus an der dreisten Täuschung und den zweideutigen Beteuerungen seinen Spaß hat (389 Ζεὺς δὲ μέγ' ἐξεγέλασεν . . .), mit denen der kleine Hermes im Streit mit dem Bruder Apollon die Oberhand zu gewinnen sucht, so lacht er hier im Gedanken an die Verwirklichung seines eigenen prächtigen Einfalles (Op. 59 ὧς ἔφατ' · ἐκ δ' ἐγέλασσε . . .), mit dem er die Widerspenstigkeit seines Gegners zur Räson zu bringen gedenkt.

<sup>6</sup> Selbstverständlich ist das nur eine Möglichkeit, für die sich indessen anführen lassen: Th. 512 δς (Epimetheus) κακὸν ἐξ ἀρχῆς γένετ' ἀνδράσιν ἀλφηστῆσιν, Op. 56 σοί τ' αὐτῷ μέγα πῆμα καὶ ἀνδράσιν ἐσσομένοισιν, Op. 82 πῆμ' ἀνδράσιν ἀλφηστῆσιν, Wendungen, für die lediglich der Zusammenhang lehrt, daß sie entgegen dem normalen Sprachgebrauch spezifisch gemeint sind; Th. 589 heißt es von Pandora gar δόλον αἰπὺν, ἀμήχανον ἀνθρώποισιν (= ἀνδράσιν, vgl. 588); doch Vorsicht bei der Auswertung solcher Formulierungen ist geboten, da im Einzelfall schwer abzugrenzen, wieweit Hesiod den älteren Dichter übernimmt oder nacherzählt; s. dazu unten S. 426 f.

<sup>7</sup> Wenn von Wilamowitz durch den saloppen Ton seiner Erklärung zu Erga 56 zu verstehen geben will, daß man die Ausführungen des Dichters nicht theoretisierend befragen solle, dürfte er recht haben: „Es wird ganz deutlich, daß es vorher keine Frauen gab. Wie die Fortpflanzung geschah, ist nirgends gesagt. Es gab wohl keine in dem χρόσεον γένος“.

Auf dem Hintergrund dieses Liedes hebt sich nun die Gestaltung, die Hesiod der Erzählung gibt, deutlich ab; oder, um vorsichtiger zu formulieren: wenn es stimmt, daß Hesiod die Geschichte in der skizzierten Form kannte und benutzte, so müssen möglichst alle Unausgeglichenheiten im vorliegenden Hesiodtext durch eben diese Abhängigkeit sich verständlich machen lassen.

In der Theogonie gehört Prometheus zu denen, die durch ihre Unterwerfung die Macht des Zeus verherrlichen; wie seine Brüder Menoitios und Atlas<sup>8</sup> muß auch er seine Unbotmäßigkeit büßen; Zeus legt ihn in Fesseln (521, 616), weil er seine Pläne zu durchkreuzen suchte (534). Vergehen und Strafe sind damit deutlich genannt, und folgte auf 534 gleich 617, so würde niemand etwas vermissen; auch für die Brüder genügen ja kurze Charakterisierungen (κρατερόφρονα 509, ὑπερκύδαντα 510, ὑβριστήν 514) als hinreichender Beweis ihrer Strafwürdigkeit: jeder Eigensinn wird von Zeus gebrochen. Während jedoch die Art dieser Widersetzlichkeit bei Atlas und Menoitios unbestimmt bleibt, weiß Hesiod von Prometheus mehr zu berichten. „Denn als ...“ (535) beginnt er die folgende Erzählung, die scheinbar die Ausführung der kurzen Angabe von 534 (οὐνεκ' ἐρίζετο βουλᾷς ὑπερμενεί Κρονίῳνι) bringen soll: sein Vergehen war der Opfertrug (535–555 oder 560). Hier aber müßte Hesiod, wenn er wirklich nur die Strafwürdigkeit des Prometheus hätte ausführlicher erzählen wollen, endlich in der Erzählung innehalten: (561) „ὥς φάτο χωόμενος Ζεὺς und band ihn in Fesseln“ würde die Episode passend abschließen, worauf etwa noch die resümierenden Verse 613–616 folgen könnten.

Doch die Gedanken gehen andere Bahnen (561–612), da Hesiod im Fortschreiten seiner Erzählung sich längst von einer anderen Version des Prometheus-Stoffes abhängig gemacht hat: eben von dem oben skizzierten Liede. Auch in ihm waren die Hauptakteure Zeus und Prometheus, auch dort ging es um Betrug und endlichen Triumph des Göttervaters, und so schien die Geschichte nicht nur nach gutem Rhapsodenbrauch passend als einzulegende Episode, sondern ließ sich darüber hinaus als weiteres Zeugnis für die Macht des Zeus verwenden. In dieser Absicht wurde es von Hesiod über-

<sup>8</sup> Zu Epimetheus s. unten S. 427 Anm. 13.

nommen, der jedoch bei der Einfügung in seinen Zusammenhang ohne Änderung und Kommentar nicht auskam. So mußte der erste Akt, die Erschaffung des Menschen durch Prometheus, fortbleiben. Hesiod begann füglich mit dem zweiten und dritten, Opfer und Opfertrug (535 ff.). Anstößig war ihm ferner, daß Zeus ernsthaft überlistet wurde; seiner Meinung nach konnte es nur Absicht sein, daß Zeus den Gegner auf Zeit gewähren ließ; so kommt es zu der entsprechenden Interpretation (550–552), durch die Hesiod der älteren Geschichte einen Teil ihres Witzes nimmt und das Hin und Her der Auseinandersetzung zu einem Scheingefecht macht<sup>9</sup>. Im ganzen aber schließt er sich der Vorlage an und geht in dieser Anlehnung weiter als sich mit dem, was er selbst vorgetragen hatte (521–534), verträgt. Denn während er zuerst das Schicksal des Prometheus zu dem der anderen Japetossöhne gestellt hatte (509 bis 525), schildert die Version, wie sie in unserm Text ab 535 vorliegt, nicht die Bestrafung des Prometheus, sondern der Menschen, oder, um im Sinne des unbekannten Rhapsoden zu reden, die Bestrafung der Menschen als der Geschöpfe des Prometheus, besser: die Bestrafung des Prometheus in seinen Geschöpfen<sup>10</sup>. Ihnen wird

<sup>9</sup> Vermutlich darf man mit Wehrli auch in der Betonung der Allwissenheit (Ζεύς ἄφθιτα μήδεα εἰδώς 545, 550, 561) ausdrückliche Korrektur sehen; s. schon E. Meyer, *Kl. Schr.* 2, 1924, 32, 1 [unten S. 487, 27].

<sup>10</sup> Prometheus und die Menschen derartig zu identifizieren, den einen durch die Bestrafung des anderen zu treffen (551 f., Op. 48 f.), scheint nur dann möglich, wenn beide im Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf zueinander stehen, wenn also das von Hesiod benutzte Gedicht einen von ihm fortgelassenen ersten Akt hatte, wie er oben skizziert ist. Daß Prometheus von unserer Überlieferung erst Plat. *Prtg.* 320 d in dieser Funktion genannt wird, dürfte kein Gegengrund sein; der Mythos des Protagoras ist darin schwerlich originell. Zur ganzen Frage vgl. RE s. v. Prometheus Sp. 696 ff.; andere Kombinationen über Sagenversionen und deren Umformung durch Hesiod und Spätere bei M. Pohlenz, *Griechische Tragödie*<sup>2</sup> II, Göttingen 1954, 32 ff.; besonders K. Reinhardt a. a. O. 204 f. und passim. — Zu berücksichtigen ist ferner die Überlegung, daß auch die Originalität Hesiods sicherlich nicht, wie die Überlieferungsverhältnisse zunächst glauben machen könnten, darin beruht, daß er — wie etwa noch M. P. Nilsson (*Gnomon* 4, 1928, 614) gegen von Wilamowitz und Reit-



das Feuer vorenthalten, Prometheus | stiehlt es daraufhin zugunsten seiner bedrohten Schöpfung, und Zeus straft schließlich durch das Weib. Damit ist die Einlage beendet, und Hesiod kehrt etwas abrupt zu seinem Ausgangspunkt (521), dem Triumph des Zeus durch Fesselung des Prometheus, zurück (613–616). Ob er selbst die beiden Bestrafungen in der nun vorliegenden Verbindung als eigentlich unvereinbar empfand, mag man bezweifeln; er stellt ja auch sonst Dinge nebeneinander, ohne sie logisch abzustimmen. Auch konnte er die Doppelung der Strafe für ganz mit seiner Absicht, Sieg und Macht des Zeus darzustellen, vereinbar halten; und der Hörer, sofern er nachrechnete, mochte sich sagen, daß Zeus die Bestrafung des eigentlich Schuldigen natürlich erst dann vornahm, als er die Heimsuchung der Menschen durch Pandora weit genug in die Wege geleitet hatte. Aber entsprechende Hinweise und Ausgleichsversuche hat Hesiod nicht für notwendig gehalten.

Wieviel er wörtlich übernahm, ist kaum zu sagen. Man denkt in erster Linie an Ausdrücke, die seiner eigenen Tendenz zuwiderlaufen<sup>11</sup> und die er daher z. T. durch die Behauptung, Zeus habe die Betrügereien natürlich durchschaut, zu verharm|losen sucht; ließ er aber selbst solche Formulierungen stehen, so wird das auch in anderen Partien der Fall sein, ohne daß wir das kontrollieren

zenstein (Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, Leipzig 1926, 38–68; dsb., Altgriechische Theologie und ihre Quellen, Vorträge d. Bibl. Warburg IV, Leipzig 1929 [unten S. 523]) wollte — seine Mythen „in der Hauptsache selbst aufgebaut“ hat; sondern die geistige Leistung liegt auch bei ihm in der Umformung und Interpretation einer Überlieferung. Zur Frage vgl. jetzt auch A. Lesky über hethitische Sagenformen als Vorlage der griechischen in *Saeculum* 6, 1955, 35–52 [unten S. 571]. Mit Recht sagt H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York 1951, 137, 2: „Eine kontinuierliche Tradition von Götter- und Weltmythen, mit einem Einschlag von Metaphysik, muß es vor und nach Hesiod gegeben haben, ...“ (2. Aufl. München 1962, 107, 2).

<sup>11</sup> Also 554 χώσατο δὲ φρένας ἀμφί, χόλος δὲ μιν ἔκετο θυμόν, ὥς ἶδεν ὅστέα λευκὰ βοῶς δολίῃ ἐπὶ τέχνῃ, und 567 δάκεν δὲ ἐ νειόθι θυμόν, Ζῆν' ὑψιβρεμέτην, ἐχόλωσε δὲ μιν φίλον ἦτορ, ὥς ἶδ' ἐν ἀνθρώποισι πυρὸς τηλέσκοπον αὐγὴν.

können<sup>12</sup>. Daß andererseits mit starken Kürzungen zu rechnen ist, zeigt die unregelmäßige Behandlung des Epimetheus: in Th. 511 bis 514 erwähnt, wird er in der Erzählung selbst übergangen, während dann Op. 83 ff. seine verhängnisvolle Rolle schildern; daraus ist der Schluß zu ziehen, daß seine Rolle längst vor Hesiod feststand und daß das von ihm zugrunde gelegte Lied ihn diese Rolle auch spielen ließ<sup>13</sup>. Weitere Veränderungen wird man darin sehen dürfen, daß Hesiod den spaßhaften Charakter der Vorlage nach Kräften tilgte; die Auseinandersetzung war Ernst, und wenn Zeus durch Erschaffung der Frau strafte, so war das eben nicht ein guter Witz, sondern menschliches Schicksal; von hier aus läßt sich auch verstehen, daß er den Epimetheus-Passus in seine Theogonie — der Platz ist zwischen 589/590 — nicht aufnahm, da er zu deutlich gemacht hätte, daß Zeus eigentlich nur durch einen Trick zum Ziele kam.

Der stärksten, wiewohl zunächst unscheinbaren Veränderung aber ist Pandora unterworfen. Wie wollte Hesiod ihre Sendung verstanden wissen? Die Antwort darauf scheint leicht, und wirk-

<sup>12</sup> S. aber die sprachlichen Beobachtungen, die Kirk am oben S. 419 Anm. 2 genannten Ort vorträgt.

<sup>13</sup> Anders — mit Jacoby und Jachmann — Wehrli a. a. O. 30, 1 [oben S. 412, 1]; aber wenn er meint, die Rolle des Epimetheus „verträgt sich schlecht mit dem Thema der Bestrafung von Zeus' Herausforderung, denn der Erfolg seiner Rache darf nicht vom zufälligen Versagen der Abwehr abhängig sein. Vollends in der von Hesiod bearbeiteten älteren Geschichte wäre sie ein Fremdkörper“, so wird man demgegenüber sagen dürfen, daß gerade in dem benutzten Schwank es nicht ohne Pointe ist, wenn Zeus dadurch triumphiert, daß er Prometheus zwar nicht überlisten kann, ihn und die Seinen jedoch dadurch zu Fall bringt, daß er die Schwäche des Bruders auszunutzen weiß, um das καλὸν κακόν an den Mann zu bringen: Zeus ist am Ende eben doch der Fintenreichere. — Unsicher ist allerdings, ob die leicht auszusondernde Erwähnung des Epimetheus in Th. 511–514 (s. Jacobys Text) hesiodisch oder spätere Harmonisierung ist; wahrscheinlicher ist mir, daß Hesiod im Gedanken an seine geplante Einfügung der Prometheus-Pandora-Geschichte den dort figurierenden (und aus diesem Zusammenhang wohl auch entstandenen) Epimetheus der Liste seiner drei bekannten Brüder in 509 ff. selbst hinzufügte.

lich ist seine Weiberfeindschaft nahezu ein consensus omnium; wie mir scheint, nicht ganz zu Recht. Die Dublette 590 f. ist an sich schon merkwürdig; und welchen der beiden Verse man auch für ursprünglich hält, das Verständnis bleibt | unsicher<sup>14</sup>. Da liegt die Vermutung nahe, der in der Vorlage eindeutige Zusammenhang sei von Hesiod nicht nur durch Auslassung der Epimetheus-Rolle (589/590), sondern auch durch Verkürzung und Eingriffe anderer Art gestört. Und weiter: die Vorlage erzählte generell von der Bestrafung durch Pandora, anders aber dachte Hesiod, dessen Urteil über die Frauen, wie nicht nur 602–612 zeigen, durchaus nicht so eindeutig ist und der daher ihre radikale Verwerfung – die, wie wir sahen, in der Vorlage ein burlesker Scherz war, die jedoch von Hesiod, da Zeus als Rächer dahintersteht, ernst genommen wird – wenigstens abzuschwächen, oder richtiger gesagt, der „die Frau als Strafe“ anders zu interpretieren versucht: denn da, wie die Erfahrung lehrt, neben schlechten auch gute Frauen stehen, so ist nicht die Frau als solche das Übel, das eigentliche Übel ist vielmehr die neue Situation, in die der Mensch durch Erschaffung der Frau gebracht ist; er mag sich drehen wie er will, denn selbst wenn er sich von Ehe und Familie fernhält, ereilt ihn das von Zeus beabsichtigte Unglück, da er im Alter keine Pflege und für sein Hab und Gut keine Erben hat. So zeugt diese Uminterpretation von dem Versuch, das durch Pandora personifizierte oder gebrachte Unglück in einem allgemeineren Sinne zu verstehen, ein Versuch, für den er dann in den Erga andere Bahnen gehen wird.

Wie sich gezeigt hat, lassen sich alle im vorliegenden Theogonietext zu beobachtenden Ungereimtheiten zwanglos mit Hilfe der gezeichneten Hypothese verstehen. Mag Einzelnes naturgemäß Vermutung bleiben, die Vorlage im Ganzen und die Art, wie Hesiod sie in seinen Zusammenhang einschiebt und einerseits seiner Absicht dienstbar sein, sie andererseits aber auch sein eigenes Denken bewegen läßt, sind hinreichend deutlich.

<sup>14</sup> H. Fränkel (a. a. O. 162, 8) schwankt nicht ohne Grund: „590 oder 591 klingt, als ob mit Pandora das Weib überhaupt erschaffen wäre; aber vielleicht ist doch nur die Frau als Luxuswesen gemeint“ (etwas geändert in 2. Aufl. S. 129, 9).

Daß in den Erga (42–105) dieselbe ältere Dichtung benutzt ist, bedarf keines Beweises. Der Betrachtung wert aber sind die Unterschiede, die, wie sich zeigen läßt, durch die veränderte Zielsetzung bedingt sind. Neben dem ersten bleibt hier auch der zweite Akt fort; der dritte wird lediglich angedeutet (48), der vierte und fünfte folgen in kürzester Form (50–52, | vgl. auch 47. 49)<sup>15</sup>, ausführlich und wohl unter wörtlicher Benutzung der Quelle wird nur der sechste Akt gegeben<sup>16</sup>: Pandoras Erschaffung und Sendung durch die Götter und ihre Aufnahme und Wirkung unter den Menschen. Soweit in großen Zügen der Gang der Erzählung in den Erga, deren Übernahme einzelner Wendungen und ganzer Verse aus der Theogonie zu immer neuen Kombinationen veranlaßt hat und sich in der einfachsten Weise als Wirkung der gemeinsamen Vorlage erklärt<sup>17</sup>.

Wichtiger ist die Frage nach der Absicht, in der Hesiod den Vorgänger abermals zu Worte kommen ließ. Für den Zusammenhang der Theogonie bezeugte er ihm Triumph und Macht des Zeus, hier dagegen sollte der Zustand, in dem menschliches Leben sich befindet, geschildert und namentlich begründet werden. Nachdem vorher<sup>18</sup> zur Bescheidung als der dem Menschen angemessenen

<sup>15</sup> Das αὔτις aus 50 heißt natürlich nicht, daß die Menschen das Feuer schon einmal hatten, sondern leitet den fünften Akt ein, in dem Prometheus wie schon im dritten (und ersten) Zeus wiederum ἐξαπάτησε; für αὔτις an dritter Stelle der Aufzählung s. Th. 50.

<sup>16</sup> Sobald die Darstellung ausführlicher wird, beginnt auch hier wie in der Theogonie direkte Rede (54–58, vgl. auch 60–68, die sicher ursprünglich sind); das Hin und Her von Rede und Gegenrede (Th. 542–549 bzw. 561) wird also dem alten Gedicht gehören, für dessen Spiel von List und Gegenlist dieses dramatisierende Element ja auch am Platze war.

<sup>17</sup> Anders auch hierüber z. B. Lendle a. a. O. 28–30. Daß die dort angewandte Methode jedoch keinerlei Schlüsse erlaubt, da sich immer auch das Gegenteil folgern läßt, bemerkt schon Kühn a. a. O. 115.

<sup>18</sup> 40 f.; s. schon 27 ff., und dann wieder im Anschluß an die beiden Einlagen, die die gegenwärtige Situation der Menschen begründen sollen, die Mahnungen gegen ὕβρις 213. 214. 217. 238; dieses Wort auch schon 134. 146. 191, sonst bei Hesiod allenfalls Th. 139. Das bedeutet, daß Hesiod die speziellen Verhältnisse, in denen er seinen Bruder sieht, zur

Lebenshaltung gemahnt war, heißt es 42: κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν; an und für sich nämlich, wenn die Verhältnisse nicht korrumpiert wären, könnten die Menschen leicht zu ihrem Unterhalt kommen und somit ein leichtes Leben haben, ἀλλὰ Ζεὺς ἔκρυψε (47, βίον sc.?), weil Prometheus ihn betrog. Stichwortartig schließt Vers 50 (κρύψε | δὲ πῦρ) an, mit dem erst eigentlich der Übergang zur Erzählung erreicht ist. So sieht es zunächst wirklich so aus, als würden βίος und πῦρ identifiziert, ein Irrtum, der durch die merkwürdige Art der Gedankenführung naheliegt<sup>19</sup>. In Wahrheit soll jedoch 42 einen für die Menschen bestehenden Zustand begründen — dieser Zustand des Mangels und der Not zwingt zu Einschränkung, Bescheidenheit und, wie nach 213 ff. in Hesiods Sinne zu ergänzen ist, Respekt vor den Göttern; das Feuer dagegen ist durch Prometheus längst in ihrem Besitz. Hinter der gleichen Wortfassade, so möchte man sagen, läuft also eine Umschaltung der Gedanken, hinter der täuschenden Wortwiederholung (42. 47. 50) vollzieht sich einer der seit H. Fränkel so genannten gleitenden Übergänge, die in der archaischen Literatur oft so schwer zu fassen sind<sup>20</sup>; denn der Leser bezieht

generellen Lage des Menschen verallgemeinert: wer, wie Perses, keine materiell gesicherte Existenz hat, tut gut, sich zurückzuhalten (besonders 27—32; s. dagegen 33 ff.!); wer, wie die Menschen insgesamt, sich um seinen Unterhalt mühen muß, hat keinen Grund zur Überhebung. Hesiod denkt also keineswegs nur assoziativ; indem er den Einzelfall als Symptom des allgemeinen Gesetzes zu betrachten lehrt, stellt er große Partien klar unter einen leitenden Gedanken.

<sup>19</sup> Schwartzs Beobachtungen a. a. O. 48 f. sind richtig, seine Folgerungen allerdings falsch.

<sup>20</sup> Zu dieser Stileigentümlichkeit gute Bemerkungen bei I. Sellschopp, Stilistische Untersuchungen zu Hesiod, Hamburg 1934, 106—122; einzelnes dort würde ich anders sehen. — Aus unseren Abschnitten sind für die assoziative Art der Gedankenführung, die sich vom Beziehungsreichtum einzelner Worte und Wendungen leiten läßt, besonders bezeichnend die resümierenden Verse Th. 613—616 und Op. 105. Der Vers ὥς οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν (613) macht für den Leser zunächst den Eindruck, als ziehe er die Folgerung aus dem unmittelbar Vorhergehenden (etwa: wie man sich auch in der durch die Existenz des Weibes veränderten



das ἔκρωψε von 47 zunächst unwillkürlich auf das, was er schon gelesen hat, also auf den βίος (und damit auf den augenblicklichen Zustand), im Weiterlesen aber muß er diese Beziehung umschalten auf πῦρ (und damit auf ein längst vergangenes Ereignis). Durch dieses fast unmerkliche Übergleiten gelingt Hesiod die ‚bruchlose‘ Einschaltung<sup>21</sup> der Erzählung; und diese Erzählung gipfelt in Pandora, dem Unglücksweib. Menschliches Leben als hinfällig und bedrängt: in den Dienst dieser Überzeugung stellt er hier den Prometheus-Pandora-Mythos, ebenso wie gleich darauf die Erzählung von den vier bzw. fünf Weltaltern (106–201). Anfang und Ende unserer Versreihe sind sachlich aufeinander bezogen: der Gedanke ‚Menschen haben nur spärlichen βίος‘ (42) wird verallgemeinert zu der Form ‚den Menschen geht es schlecht, sie sind hinfällig‘ (90–104); das eine ist schließlich nur Komponente des Gesamtzustandes, den Hesiod vor Augen hat und den er mit seinen

Lage wendet, es hilft dem Menschen nichts; und das war ja auch die Absicht, die Zeus mit Pandoras Sendung verfolgte); fällt dann jedoch in dem folgenden Vers, der eine Begründung (γάρ) bringt, der Name Prometheus, so korrigiert der Leser sich stillschweigend und bezieht das Resümee (613) weiter zurück (etwa: denn auch Prometheus kam trotz aller Anfangserfolge mit seiner List zugunsten der Menschen nicht durch, wie Zeus schließlich in Pandora demonstrierte); aber auch diese Erweiterung der Beziehung nach rückwärts ist noch zu kurz, denn endlich lenken 615 f. zurück auf 521. So muß der Leser der Verse 613–616 den Gedankengang des Abschnittes 521–612 in drei Schritten noch einmal durchlaufen, um auf diesem Wege zu bemerken, daß jedenfalls die formale Geschlossenheit hier mit Geschick erstrebt ist. Dieselbe rückläufige Beziehungserweiterung verlangt Op. 105: οὕτως οὐ τί πη ἔστι Διὸς νόον ἑξαλέασθαι.

<sup>21</sup> Ebenso gleitend und zunächst unbemerkt vollzog sich der Einschub in der Theogonie. Die dort mit 535 (καὶ γὰρ [!] ὅτ' ἐκρίνοντο ...) einsetzende Erzählung scheint die vorher berichtete Fesselung des Prometheus begründen zu sollen und leitet in Wahrheit über zur Bestrafung der Menschen durch Verweigerung des Feuers (und damit zu den weiteren Geschehnissen). An beiden Orten ist also die ältere Dichtung nach derselben Methode der doppelten Beziehung eingeschaltet. Das zeugt von bewußter Gestaltung, beweist andererseits aber dadurch, daß das Gelenk der Umschaltung jeweils genau fixierbar ist, ein weiteres Mal die vorhesiodische Existenz des schon geformten Stoffes.

Versen nicht nur verdeutlichen, sondern durch die mythische Begründung auch verstehbar machen will. Dazu dient ihm eine bekannte, auch von ihm selbst schon einmal verwendete Geschichte; aber während er aus ihr für sein Theogonie-Thema nicht nur den endlichen Sieg des Zeus, sondern auch die vorhergehende Folge von Vergehen und Strafen übernahm, so ist für die Erga, wo nicht die Macht des Zeus, sondern der Zustand der Menschen Thema ist, nur natürlich, daß er aus dem Schwank nur die letzten Akte, eigentlich nur den letzten übernimmt.

Infolge dieser anderen Zielsetzung kann Hesiod denn auch darauf verzichten, die Auseinandersetzung dadurch zu verharmlosen, daß Zeus, der alles durchschaute, sich nur zum Schein betrügen ließ; es macht auch nichts, wenn ihm der entscheidende letzte Schlag nur auf dem Umweg über Epimetheus gelingt, und so kann das Publikum jetzt ruhig erfahren, daß Prometheus seinen Bruder vor solchen Tücken gewarnt hatte (83–89) und Zeus lediglich durch dessen Versagen zum Zuge kommt<sup>22</sup>. Die neue Ausrichtung, die die Geschichte erhalten hat, macht, daß Hesiod seiner Vorlage freier und unbekümmerter gegenübersteht.

Aber auch in einem neuen Verständnis des Pandora-Geschehens wirkt sich diese Freiheit aus, oder ist es richtiger zu sagen, daß umgekehrt ein für dieses Geschehen neu gewonnenes Verständnis ihm Freiheit gab in der Übernahme von Einzelzügen | und für die Neuausrichtung des Ganzen? Schon in der Theogonie hatte Hesiod begonnen, Strafe und menschliches Unglück nicht in der Frau als solcher, sondern in den mit ihr gegebenen Verhältnissen zu suchen (602–612). Indem er diesen fruchtbaren Ansatz entwickelt, kommt es zur völligen Uminterpretation der Pandora-Gestalt, die damit endgültig aus dem Unglücksweib zur Überbringerin des Unglückspithos wird<sup>23</sup>; so gewinnt er jetzt die Möglichkeit, mit Hilfe des

<sup>22</sup> S. oben S. 427, 13.

<sup>23</sup> Von den hier nicht zu referierenden Versuchen, den πίθος und seinen Inhalt zu erklären, sind die beiden Deutungen von M. P. Nilsson (Gnomon 4, 1928, 614) und H. Fränkel (a. a. O. 162–164; dsb., Wege und Formen, München <sup>2</sup>1960, 329–334) die überzeugendsten; beide laufen auf eine Art von Bilderkontamination hinaus, die deutlich Ausdruck eines assoziativen Denkens ist.

bekannten Prometheus-Gedichtes nicht ein Ereignis der Vergangenheit, sondern die Verhältnisse der Gegenwart zu begründen. Die Diskrepanz, die solche Umdeutung des Pandora-Geschehens in das ältere Gedicht brachte (54–58!), ist auch hier nicht wegzudeuten; man wird sie aber als einen Hinweis darauf zu betrachten haben, daß Hesiod im Begriff ist, beides, den vorliegenden Mythos und seine eigene Deutung, als Bilder zu verstehen, die sich nur dann gegenseitig ausschließen, wenn man sie selbst als ‚wirklich‘ nimmt. Die Frage, ob er sich der dadurch bedingten Entrealisierung des Mythos bewußt war, ist wohl schon im Ansatz unangemessen; das Denken, das gerade erst anhebt und nach Ausdruck sucht, ist auf Bild und Mythos nicht weniger angewiesen als auf die einzelnen Wörter, die in ihrem bisweilen zu erkennenden etymologischen Gehalt<sup>24</sup> auch ihrerseits Einblicke und Ansatzpunkte liefern. Sein Verhältnis zum Mythos ist dasselbe wie das zu Namen und Wörtern und damit zur Sprache.

So haben unsere Überlegungen zu einem doppelten Ergebnis geführt. Die Richtigkeit der oben hypothetisch gegebenen Skizze einer vorhesiodischen Dichtung dürfte erwiesen sein, erwiesen damit auch die Übernahme und zweimalige Umformung | durch Hesiod. Daß er als Rhapsode nicht nur in der allerdings leichter zu beobachtenden sprachlichen Tradition<sup>25</sup> steht, war immer anzu-

<sup>24</sup> Eine knappe Zusammenstellung von etymologischer Wort- und Namensdeutung in der frühen griechischen Literatur gibt Lendle a. a. O. 117–121; für Hesiod sind dort hinzuzufügen Th. 63–79 (Namen der Musen) und Th. 227. 233. 236 (λανθάνειν). Zur Frage zuletzt in dem oben S. 419 Anm. 2 genannten Sammelband 53–57; zur ebendort 116,2 genannten Literatur kommt hinzu H. J. Lingohr, Die Bedeutung der etymologischen Namensklärungen in den Gedichten Homers und Hesiods und in den homerischen Hymnen, Diss. Berlin 1954 (maschin.), ferner Sellschopp a. a. O. 112 f.

<sup>25</sup> Wichtiger noch als die Fülle wörtlich übernommener Wendungen sind hierfür solche sprachlichen Beziehungen, wie sie mit Hilfe von M. Leumann, Homerische Wörter, Basel 1950, 351 f. zu beobachten sind. — Überhaupt lassen sich wohl einige Fäden, die zwischen den alten Dichtungen hin und hergehen, noch wiederfinden, wodurch manches für uns zeit- und ortsgebundener und somit geschichtlicher würde (Hinweise in

nehmen; daß sich diese andere Art der Abhängigkeit im Einzelfall<sup>26</sup> einmal scharf fassen läßt, gibt dem Bild Konturen. Wichtiger aber als solch grundsätzlicher Einblick in seine rhapsodische Arbeitsweise ist die Möglichkeit, an Hand der Unterschiede, die zwischen den beiden Bearbeitungen bestehen, Fortschritt und Entwicklung seiner Gedanken zu verfolgen. Diese Unterschiede erweisen sich jetzt als Ausdruck der gedanklichen Arbeit, in der Hesiod sich mit

diese Richtung bei E. Risch, Festschrift für Howald, Zürich 1947, 89–91). Solche Beziehungen bestehen z. B. zwischen Hesiod und dem Demeter-Hymnos; neben dem Okeanidenkatalog (Th. 349 ff., h. Dem. 418 ff.) und Styx als Göttereid (Th. 775 ff., h. Dem. 259; Leumann a. a. O. 81 f.) s. Th. 574 f. κατὰ κρηθὲν δὲ καλύπτρην δαιδαλέην χεῖρεσσι κατέσχευθε, h. Dem. 182 στεῖχε κατὰ κρηθὲν κεκαλυμμένη (s. Leumann a. a. O. 56–58) und Th. 583 χάρις δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄητο (PSI 11, 1935, 1191 für χάρις δ' ἀπελάμπετο πολλή der Handschriften), h. Dem. 276 περί τ' ἀμφί τε κάλλος ἄητο.

<sup>26</sup> Ob sich außer der Prometheus-Dichtung noch andere Quellen wiedergewinnen lassen, kann hier nur gefragt werden. Eine Art von Abhängigkeit nun allerdings nicht von vorgegebenen Formulierungen oder einer bestimmten Quelle, sondern von einem geistigen Prozeß ist jedoch in der Entwicklungslinie der Ilias-, Odyssee- und Theogonieproömien zu beachten. Das verschränkte und oft erklärte Theogonieproömium wird in seiner Komposition durchsichtig, wenn man in ihm die Verselbständigung und Modifizierung der beiden Elemente findet, die das Odyssee- gegenüber dem sonst völlig gleich gebauten Iliasproömium mehr hat: μοι und ἡμῖν. In diesen beiden Worten beginnt der fruchtbare Prozeß, den Sänger und sein Publikum in die Dichtung einzubeziehen, die zwei für die Vortrags-situation konstitutiven Faktoren mit zum Vortragsinhalt zu machen. Aber während in der Odyssee dieses μοι und ἡμῖν typischen Charakter besitzt, d. h. beliebig auswechselbar ist, so daß jeder Sänger und jeder Hörerkreis an jedem Ort sich darin wiedererkannten, ohne daß die Worte durch diese Austauschbarkeit an Ursprünglichkeit verloren, haben sich in Hesiods Versen die zur Sprache gebrachten Erfahrungen des Ich und sein Umkreis derart individualisiert, daß jedes Rezitieren durch einen anderen Rhapsoden den Charakter des Zitates, des Rollenspieles erhält. Hier beginnen also Gestaltungskräfte sich zu entfalten, die zu den lyrischen Gebilden Alkmans so gut wie Sapphos führen, eine andere Verwirklichung in der Tragödie finden.

Gegenwart und Überlieferung dadurch auseinandersetzt, daß er beide enger aufeinander zu beziehen sucht. Was einmal in der Unverbindlich|keit geselliger Unterhaltung spielte: der witzige Kampf zwischen Zeus und Prometheus; was einmal als Pointe gemeint war: das Weib als Strafe — für Hesiod wurden der Gang dieser Geschichte und ihr Ziel problematisch, und so versucht er auf unbegangenen Wegen der „Schickung“ des Zeus einen neuen, den rechten Sinn abzugewinnen. Auf diesen Bahnen, die das Uminterpretieren dem Denken eröffnet, gelangt er von Th. 521–616 zu Op. 42–105. Indem sich in ihm die Stimme der Reflexion erhebt, leitet er den fortzeugenden Prozeß ein, Gegenwärtiges mit Hilfe sprachlicher und mythischer Tradition zu deuten und verständlich zu machen.





## DER WELTALTERMYTHOS



## ÜBER DES HESIODUS MYTHUS VON DEN ÄLTESTEN MENSCHENGESCHLECHTERN

VON FERDINAND BAMBERGER

Eine nähere Betrachtung der hesiodischen Erzählung von den ältesten Menschengeschlechtern lehrt leicht, daß dieser Mythos nicht mehr in seiner Ursprünglichkeit, sondern entstellt von dem Dichter überliefert ist. In seinen fünf Geschlechtern ist kein konsequentes Fortschreiten von dem Guten zu einer allmählichen Verschlechterung, sondern gleich das zweite bildet einen schroffen Gegensatz zu dem ersten und wird seiner Gottlosigkeit wegen vertilgt; das dritte ist mit ungeheurer Stärke begabt, aber gewalttätig, und es reibt sich durch gegenseitige Fehden auf; das vierte ist wieder gerecht und trefflich, die Zeit der Heroen, die ihren Ruhm durch Großtaten verherrlichten; das fünfte endlich ist die Zeit des Dichters selbst, in der sich wenig Gutes mit vielem Bösen mischt. Bei solchem Mangel stufenmäßiger Entwicklung sind die ihnen beigelegten Metallnamen unpassend; man begreift nicht, wie das Silber, dieses im Altertume so wert gehaltene Metall, *schlechte* Menschen bezeichnen soll; das vierte bleibt gar ohne allen Namen; und die Benennung des fünften nach dem Eisen gibt (in der hesiodischen Darstellung) keinen charakteristischen Anhaltspunkt, wodurch es sich von dem dritten, dem ehernen, unterscheidet. Vollkommen folgerichtig dagegen und mit stufenmäßiger Entwicklung sind die Darstellungen Arats und Ovids, jene mit drei (Gold, Silber, Erz), diese mit vier Menschenaltern (Gold, Silber, Erz, Eisen). Doch eine Vergleichung derselben mit der hesiodischen Erzählung in der Hoffnung, dadurch Aufschluß über die letztere zu gewinnen, ist eine ganz verfehlte und unnütze Mühe; es liegt | vielmehr am Tage, daß die Inkonssequenzen des Hesiodus durch die Reflexion der spätern Zeit getilgt sind, und daß jene Dichter keine über das Alter des Hesiodus hinausgehende oder nur daranreichende, den Ur-

mythus repräsentierende Quellen kannten. Es ist daher ein Fehler, der nur Verwirrung stiften kann, sie zur Aufhellung der hesiodischen Erzählung, die aus sich selbst erklärt werden muß, benutzen zu wollen. Man wird sich leicht überzeugen, daß, wenn die Reflexion jener Spätern etwa den Urmythus, der dem hesiodischen zugrunde liegt, zu reproduzieren glaubte, dieses ihr keineswegs gelungen ist, sondern daß der hesiodische Mythus eine ganz andere Urgestalt gehabt haben muß. Denn wäre die scharfbegrenzte Stufenfolge, welche jene Dichter haben, ursprünglich gewesen, so würden die Inkonsequenzen der hesiodischen Darstellung schlechterdings unbegreiflich sein.

Um die einfache Urgestalt des Mythus wieder aufzufinden, kommt es zunächst darauf an, ihn in die Elemente zu zerlegen, aus denen er erwachsen ist. Die Idee von vollkommen guten Menschen, die in der Urzeit ein glückliches Dasein hier auf Erden verlebt haben, von ihrer Entartung und ihrem dadurch herbeigeführten Untergange ist offenbar nicht historisch, sondern philosophisch, und zwar entweder spekulativ, um die Bosheit der Menschen aus allmählicher Verschlimmerung herzuleiten, oder moralisch, um die Lehre einzuprägen, daß auf Entartung Strafe und Untergang folgt. So gewiß nun Ideen der Art in der hesiodischen Erzählung liegen, ebenso unverkennbar bietet dieselbe ein *historisches* Element; denn die Heroen des vierten Geschlechts gehören der griechischen Geschichte oder doch den Vorstellungen an, welche die Griechen von ihrer Geschichte hatten. Es besteht demnach die hesiodische Darstellung aus einem doppelten Elemente, einem philosophischen und historischen, und da man nicht annehmen kann, daß diese beiden Elemente schon in der einfachen Gestalt des Urmythus lagen, da die philosophische Idee, einfach und streng aufgefaßt, historische Anwendung ausschließt, und andererseits die Vorstellungen, welche die Griechen von ihrer Vorzeit hatten, keineswegs mit jenen spekulativen Ideen allmählicher Verschlimmerung | harmonierten, so werden wir dadurch zu der Vorstellung geführt, welche den Schlüssel zur hesiodischen Erzählung liefert, daß diese nämlich aus zwei Mythen über die Urzeit, einem philosophischen und historischen, erwachsen ist. Daß man den historischen Mythus verkannte und alles auf das philosophische Gebiet hinüberzog, ist



hauptsächlich die Klippe, an welcher die Versuche, Einheit in die Erzählung zu bringen, scheiterten. Freilich lag dieser Fehler sehr nahe, so wie man (durch Arat und Ovid verführt) in die nach Metallnamen geordnete Stufenfolge die Hauptdeutung des Mythos setzte; aber es läßt sich aus dem Hesiod selbst beweisen, daß der Vergleich mit den Metallen keineswegs die Grundlage seines Mythos war, sondern daß diese Namen vielmehr durch zufällige Veranlassung hineinkamen. Indem wir daher fürs erste von denselben ganz und gar abstrahieren, wollen wir zunächst die zum Teil bekannte historische Partie des Mythos festzustellen suchen.

Die Schilderung des Heroengeschlechts entspricht in jeder Hinsicht den Vorstellungen, welche die Hellenen von ihrem Wirken hier auf Erden sowie von ihrer Fortdauer nach dem Tode sich gebildet hatten. Sie kommen um in den Gefahren, welche sie bestehen, wie vor Theben und Troja, aber dann wohnen sie

mit stets unsorgsamer Seele

An des Okeanos tiefem Gewog, in der Seligen Inseln  
Hochbeglückte Heroen, usw.

Wie auf das Heroenalter die historische Zeit folgt, so bei unserm Dichter das fünfte Geschlecht, welches die Gegenwart umfaßt. In der Darstellung dieses letzten Geschlechts ist es aber bei Hesiodus ganz ersichtlich, daß er von wirklich vorhandenen Zuständen spricht, und also der Mythos sich auf historischem Boden bewegt. Der Dichter schildert seine Zeit mit denselben Farben, wie in den übrigen Teilen seines Gedichts, trübe allerdings, und er prophezeit ihr den Untergang, wenn ihre Schlechtigkeit den Gipfel erreicht habe; doch bemerkt er ausdrücklich, daß auch Gutes mit dem Bösen vermischt bleibe. Dieser Zusatz zeigt deutlich, daß er keineswegs nach der Stufenfolge dieses letzte Alter als das möglich schlecht | teste, als das absolut schlechte, bezeichnen wollte, sondern daß seine Schilderung sich in dem Treiben der wirklichen Welt, wie er sie aufgefaßt hatte, bewegt, und sein Raisonement durchaus keine allegorische Grundlage hat.

Ist es demnach unverkennbar, daß die Idee des Mythos im vierten und fünften Menschenalter ursprünglich die war, zu zeigen, wie nach alter Überlieferung das lebende Geschlecht der Griechen sich

aus Geschlechtern anderer Art entwickelt, wie der geschichtlichen Zeit eine Heroezeit vorangegangen, so würde doch dieser historische Mythos den Vorstellungen der Griechen von ihrer Vorzeit nicht entsprechen, und ohne passenden Anhaltspunkt als Bruchstück ohne Halt in der Luft schweben, wenn man ihn auf diese beiden Menschenalter beschränken wollte. Die Idee des Mythos, dem das vierte und fünfte Geschlecht angehört, kann nur sein, die *geschichtliche* Stufenfolge, in der sich das Menschengeschlecht (oder die Griechen) nach mythischer Überlieferung entwickelt hat, darzulegen; mit dem Heroenalter aber die Welt zu beginnen, würde allen griechischen Vorstellungen zuwiderlaufen. Vielmehr dachte man sich allgemein vor ihnen eine rohe Zeit, ohne Recht und Gesetz, wo nur die Stärke entschied. Dieses Zeitalter ist nun im Hesiod im dritten Geschlechte mit einer Genauigkeit dargestellt worden, daß die einzelnen Züge in kraftvoller Charakteristik den Zustand des Faustrechts schildern, und so den Beweis liefern, daß die drei letzten Geschlechter ursprünglich ein Ganzes, einen historischen Mythos über den Entwicklungsgang des Menschengeschlechts bildeten. Stärke, Gewalttätigkeit und Roheit sind die Eigenschaften, welche das dritte Geschlecht bezeichnen. Vater Zeus hat es aus Eschen geschaffen, mit gewaltigen Gliedmaßen und furchtbar, und mit des Diamants festem Sinne; des Ares tränenwerte Taten und übermütige Gewalttaten liegen ihnen im Sinne. Besonders treffend ist es, daß sie Getreide nicht aßen,

οὐδέ τι σῖτον ἥσθιον.

Wie deutlich werden durch diesen Zusatz jene rohen Urmenschen bezeichnet, welche von Eicheln und wilder Baumfrucht lebten; im Gegensatz dazu ist σῖτον ἔδοντες sonst öfter ein Beiwort der Menschen, um sie als zivilisiert, dem rohen Naturzustande entrissen, zu bezeichnen. Noch fand kein Verkehr statt, darum heißen sie ἄπλοτοι, unnahbar und schrecklich. Von Erz waren ihre Waffen, von Erz die Häuser, mit Erz arbeiteten sie,

τοῖς δ' ἦν χάλκεα μὲν τείχεα, χάλκεοι δέ τε οἴκοι,  
χαλκῷ δ' εἰργάζοντο.

Was für Arbeit mit den letzten Worten gemeint sei, kann zweifelhaft scheinen. Feldarbeit, woran man zunächst denkt, steht im

Widerspruch mit den Worten οὐδέ τι σῖτον ἥσθιον, wiewohl dieser Widerspruch in etwas sich dadurch entschuldigen läßt, daß die beiden angeführten Verse höchstwahrscheinlich ein nicht in die ursprüngliche Sage gehöriger späterer Zusatz sind, um die Benennung des Zeitalters nach Erz im Gegensatze zum Eisen zu erklären (vgl. die folgenden Worte μέλας δ' οὐκ ἔσκε σίδηρος). Doch müßte man sich immer über die Naivität wundern, mit welcher der Widerspruch der ältern und jüngern Sage nebeneinandergestellt wäre. Richtiger denkt man daher wohl bei den Worten χαλκῷ δ' εἰργάζοντο an die ungeheuern Bauwerke, deren kolossale Überreste aus uralter Zeit man sah, ohne ihren Urheber zu kennen; was war natürlicher, als daß man sie einem *namenlosen Riesengeschlechte* zuschrieb? Die Männer dieses Geschlechts, heißt es ferner, stiegen, durch ihre eigenen Hände gebändigt, in das finstere Haus des Hades hinab. Wie bezeichnend für jenen gesetzlosen Zustand, wo nur das Faustrecht gilt, daß sie allein unter den Geschlechtern sich durch ihre Fehden und gegenseitige Bekriegung aufreiben. Ihr Tod ist eine natürliche Folge ihres rohen, gesetzlosen Zustandes, nicht aber von Zeus verhängte Strafe. Es ist daher klar, daß sie nicht, wie die Erklärer glauben, als entartet, abtrünnig, gottvergessen geschildert werden sollten; denn sonst würden wir auch von ihnen lesen, daß Zeus sie zur Strafe weggetilgt habe, wie es schon vom zweiten Geschlechte heißt:

τοὺς μὲν ἔπειτα

Ζεὺς Κρονίδης ἔκρουσε, χολούμενος, οὐνεκα τιμᾶς  
οὐκ ἐδίδουν μακάρεσσι θεοῖς, οἳ Ὀλύμπῳ ἔχουσιν. |

Endlich heißt es vom dritten Geschlecht sehr bezeichnend für die über dasselbe aufgestellte Ansicht, daß sie *namenlos* gestorben. Wohl hatte sich die Sage von der rohen Kraft der Naturmenschen erhalten, aber kein ruhmgekrönter Namen war von ihnen auf die Nachwelt gekommen. Offenbar steht dieses νόνημνοι im Gegensatze zu dem strahlenden Ruhme, der das auf sie folgende Geschlecht der Heroen verherrlichte, und liefert so abermals einen Beweis für die innige Verbindung des dritten Geschlechts mit den beiden folgenden.

Es ist einleuchtend, daß die drei letzten Geschlechter den vollständigen historischen Mythos über die Entwicklung der griechischen

Menschheit geben, und in richtiger Abstufung den rechtlosen Naturzustand, das Heroenalter und die geschichtliche Zeit darstellen. Wenden wir uns jetzt zu den beiden ersten Geschlechtern, so werden wir finden, daß diese beiden in gleicher Abgeschlossenheit einen philosophischen Mythos über die Urzeit enthalten.

Kein Mythos ist leicht weiter unter den Völkern der Alten Welt verbreitet als der von einer paradiesischen Vorzeit, in der die Menschen kindlich fromm und gerecht in harmlosem Genusse der Güter, welche die Erde ihnen von selbst trägt, sonder Krankheit und in ewiger Jugend leben. Durch Schuld geht der selige Zustand der Unschuld verloren. Mit der biblischen Erzählung vom Paradiese und seinem Verluste trägt der griechische Mythos von dem Epimetheus und der Pandora die größte Ähnlichkeit. Dieselbe Vorstellung konnte jedoch leicht noch einen zweiten, anders modifizierten Mythos veranlassen, und der Dichter der Werke und Tage stellte wohl absichtlich den Mythos von den Menschengeschlechtern hinter den von dem Epimetheus und der Pandora, weil beide denselben Grundgedanken haben. Doch eine allmähliche Verschlimmerung durch *fünf* Generationen ist, selbst abgesehen von den bei Annahme derselben nicht zu lösenden Widersprüchen in der Darstellung Hesiods, zu sehr gekünstelt, als daß wir sie für den ursprünglichen Mythos halten könnten. Hatte man die Vorstellung von einem höhergestellten Geschlechte, das einst besser und seliger auf Erden gelebt, so war es am einfachsten, nach ihnen | ein anderes Geschlecht zu setzen, durch dessen Schuld jener selige Zustand verloren ging, das dem erstern ganz unähnlich, entartet und voll Unverstand und Gottlosigkeit war. Diese Annahme muß sich durch ihren einfachen Gegensatz um so mehr empfehlen, da von jeher diejenigen, welche über den Urzustand der Menschheit spekulierten, in zwei entgegengesetzte Ansichten zerfielen; denn entweder ging man von einem frommen und glücklichen oder von einem rechtlosen und armselig rohen Zustande der ersten Menschen aus. Die beiden ersten Geschlechter in Hesiod geben daher einen vollständigen Mythos, der eine Spekulation über den seligen Zustand der ersten Menschen und den durch Schuld veranlaßten Fall ihrer Nachkommen enthält, und in seiner Darstellung sind die deutlichsten Spuren geblieben, daß sie in der ursprünglichen Form des Mythos eine in

sich abgeschlossene Erzählung bildeten. Wie wäre es erstens nur denkbar, daß, wie es offenbar der Fall ist, ein schroffer Kontrast zwischen dem ersten und zweiten Geschlechte geschildert werde, wenn gleich ursprünglich noch ein drittes hätte folgen sollen? Nicht relativ schlecht, sondern völlig entartet ist die zweite Zeit, und, wie ausdrücklich bemerkt wird, sowohl in leiblicher als geistiger Hinsicht. Hundert Jahre dauert bei dem Menschen dieses Geschlechts die Kindheit, und nachdem er zum Mannesalter gereift, lebt er nur noch ein kurzes Schmerzensleben voll Unverstand. Frevelnden Übermut üben sie gegeneinander und gegen die unsterblichen Götter, denen sie keine Opfer bringen, wie es Sitte der Menschen ist; wegen ihrer Gottlosigkeit werden sie vernichtet. Der Kontrast ist also so schroff als möglich gezeichnet, und daß sie zur Strafe ihrer Schlechtigkeit von Zeus vertilgt werden, beweist ferner, daß sie als letztes Geschlecht den Mythos, zu welchem sie gehören, geschlossen haben müssen. Wenigstens ist es eine ungereimte Vorstellung von den Göttern, die sich nicht als die *ursprüngliche* im Mythos annehmen läßt, daß sie ein noch schlechteres Geschlecht schaffen, nachdem sie das vorhergehende wegen seiner Schlechtigkeit vertilgt haben.

Noch ein anderer Umstand in der hesiodischen Darstellung zeigt deutlich, daß die beiden ersten Geschlechter ursprünglich im | Mythos von den drei folgenden getrennt waren. In jenen beiden ist nämlich nicht von gewöhnlichen Menschen, sondern von höhern Wesen die Rede, denen selbst nach ihrem Falle noch eine höhere Unsterblichkeit, als den Menschen zukommt, nicht genommen wird. Ihre abgeschiedenen Seelen walten als *Dämonen* fort; die der Guten wandeln überall auf der Erde als wohltätige Schützer des Rechts,

τοὶ μὲν δαίμονες εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλὰς,  
ἔσθλοι, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων·  
οἳ ῥα φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα,  
ἡέρα ἑσάμενοι, πάντα φοιτῶντες ἐπ' αἶαν,  
πλουτοδόται· καὶ τοῦτο γέρας βασιλῆϊον ἔσχον.

Das zweite Geschlecht waltet nach seinem Tode auch fort, aber als unterirdische, sterbliche Selige zweiten Ranges, aber doch auch der Ehre teilhaftig,



τοὶ μὲν ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοὶ καλέονται  
 δεύτεροι, ἀλλ' ἔμπης τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ.

Wie unzumutbar würde diese Vorstellung in einem Mythos von den Stufenaltern sein; wie kann *Menschen*, die ihrer Schlechtigkeit wegen von den Göttern getilgt werden, eine geehrte Unsterblichkeit zuteil werden? Der Mythos der beiden ersten Geschlechter schilderte vielmehr in den höhern Wesen, von denen er redet, Ideale menschlicher Zustände, *unvergängliche* und *stets zu ehrende Archetypen der Menschheit*, in denen die äußersten Grenzen, welche sie im Guten und Bösen erreichen kann, gezeichnet sind. Wie übrigens das Leben beider Geschlechter in direktem Kontraste einander gegenübergestellt wird, so auch ihr Zustand nach dem Tode, so daß man überall sieht, wie die Vorstellungen von diesen beiden Geschlechtern sich aufeinander beziehen und gegenseitig ergänzen und dabei nicht noch an andere, nach ihnen kommende Geschlechter im ursprünglichen Mythos gedacht wurde. Die ersten heißen nach ihrem Tode *Unsterbliche des Zeus*, die zweiten *sterbliche Selige*, die ersten auf Erden | fortwirkend (*ἐπιχθόνιοι*), die zweiten unterirdisch (*ὑποχθόνιοι*, jedoch mit der aus alter Zeit stammenden Variante *ἐπιχθόνιοι*).

Ein anderer Beweis dafür, daß die beiden ersten Geschlechter nicht zum Mythos der folgenden ursprünglich gehörten, stellt sich heraus, wenn man die Schilderung von dem seligen Leben der goldnen Zeit mit dem Leben der abgeschiedenen Heroen auf den Inseln der Seligen vergleicht. Die völlige Identität der Vorstellungen, welche sich ergibt, zeigt deutlich, daß beide Schilderungen ursprünglich verschiedenen Mythen angehören mußten; denn unmöglich konnten dieselben Vorstellungen, welche von dem ersten Geschlechte gegeben waren, bei dem vierten wiederholt werden. Den Alten selbst war diese Identität der Vorstellungen vollkommen klar, welches man daraus sieht, daß sie sowohl die Menschen der goldnen Zeit (mag man im Hesiod V. 111 οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν sqq. mit dem neuesten Herausgeber streichen oder für echt halten), als auch die abgeschiednen Heroen unter die Regierung des Kronos setzten.

Endlich spricht noch für die von uns aufgestellte Ansicht, daß

als Schöpfer der beiden ersten Geschlechter die ἀθάνατοι Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες, dagegen bei den folgenden Zeus genannt wird. Freilich konnte bei dem ersten Geschlechte Zeus nicht genannt werden, wenn der Dichter es in die Regierung des Kronos setzen wollte; daß aber auch bei dem zweiten derselbe Ausdruck, wie bei dem ersten, gebraucht wird, während hierauf dafür Zeus eintritt, weist wieder auf die innige Verbindung der beiden ersten Geschlechter einerseits und der drei letzten Geschlechter andererseits, und auf die Sonderung zwischen diesen beiden Partien hin.

Es läßt sich aber auch der genetische Prozeß nachweisen, durch welchen die beiden ursprünglich gesonderten Mythen zu einem Ganzen amalgamiert wurden. Die Veranlassung dazu gaben hauptsächlich die *Metallnamen*. Es ist schon oben bemerkt worden, daß diese Namen unmöglich für alle Geschlechter im ursprünglichen Mythos auf die im Hesiod angegebene Weise vorhanden gewesen sein können, weil sie zum Teil gar nicht oder doch nur sehr schlecht zu dem geschilderten Zustande passen. Dagegen stimmen zwei Namen ganz vortrefflich, nämlich die der goldnen und der ehernen Zeit. Denn was könnte in der kindlichen Sprache des Mythos angemessener und bezeichnender sein, als den paradiesischen Zustand ein goldnes Alter, und das rohe, mit ungeheurer Stärke begabte, in steten Fehden sich aufreibende Geschlecht der gesetzlosen Krieger nach dem Metalle, aus welchem man die Waffen fertigte, das eherne zu nennen? Man kann daher annehmen, daß diese beiden Namen in den beiden Mythen ursprünglich waren, und mit die Veranlassung wurden, sie zu einem Ganzen zu verbinden. Denn bei der Ähnlichkeit beider Mythen, die von demselben Gegenstande, der eine philosophisch, der andere historisch, handelten, lag es um so näher, sie irrtümlich zu einem zu verschmelzen, da die Namen golden und ehern sich aufeinander zu beziehen und der eine an den andern zu erinnern schienen. Es ist Mythenforschern nicht unbekannt, wie gerade durch solche äußere Veranlassungen unzählige, ursprünglich einfache Mythen zu einem konfusen Ganzen verarbeitet sind. Die andern Metallnamen wurden erst nach der Verschmelzung zu einem Ganzen hinzugefügt, und hat man erst die Grundlage der Metallnamen aufgefunden, so ist es leicht ersichtlich, wie auf dieser Grundlage in der hesiodischen Darstel-

lung weitergebaut ist. Den philosophischen Mythos mußte man notwendig vor den geschichtlichen stellen, wenn nicht des geehrten Metalls, doch schon der Zeitfolge wegen, da der geschichtliche in die Gegenwart hineinragt. Hieß auf diese Weise das erste Geschlecht das goldne und das dritte das ehernen, so mußte der Namen des silbernen für das in der Mitte zwischen beiden stehende sich gleichsam von selbst darbieten. Freilich paßte dieser Name zu dem von diesem Geschlecht Erzählten herzlich schlecht, doch konnte man sich vielleicht damit beruhigen, daß ja von höhern Wesen, als die Menschen sind, die Rede war. Die Stufenfolge golden, silbern, ehern ist so natürlich, daß das Unpassende der in diesem Falle gemachten Anwendung dadurch bewältigt ward. Bei dem vierten Geschlechte aber, dem der Heroen, ließ die Phantasie den neuen Mythenbilder bösslich im Stich, und nachdem man Gold, Silber und Erz für die drei ersten verwendet hatte, bot sich durchaus kein Metall dar, das ein Bild für dieses Alter abgegeben hätte. Ein unedleres als Gold oder höchstens Silber hätte man unmöglich nehmen können, und so mußte es denn wohl namenlos bleiben. Zur Bezeichnung des fünften Geschlechts dagegen hätten sich leicht mehrere Metalle geboten; das Eisen wählte man, wie Hesiod selbst V. 150 zu verstehen gibt, weil der Gebrauch desselben der neuern Zeit angehörte, während die ältere sich nur des Erzes bediente — eine so durchaus äußere Veranlassung, daß sie in einem Mythos, dessen Gegenstand die stufenweise Verschlimmerung der Menschen wäre, gar nicht angenommen werden könnte. Die Wahl war aber eine ebenso unglückliche als die des Silbers für das zweite Geschlecht, weil das Eisen durchaus nicht die der Schilderung des fünften Geschlechts entsprechenden Eigenschaften bietet. Denn die Deutung, welche Ovid gibt, *de duro est ultima ferro*, paßt für Hesiod gar nicht; die Härte kommt dem dritten, dem ehernen Geschlechte zu; das fünfte ist im Gegenteil verweicht, vgl. V. 179 εὐτ' ἂν γεινόμενοι πολιορκόταφοι τελέθωσιν.

Indem ich meine Ansicht aus dem Hesiod selbst zu begründen suchte, habe ich es absichtlich vermieden, auf die Versuche anderer Erklärer einzugehn. Diese haben zwar zum Teil, wie Buttmann und Völcker, die doppelte Richtung in der hesiodischen Darstellung, die ideelle und historische, nicht verkannt, aber einerseits

haben sie den Mythos nicht richtig in seine ursprünglichen Bestandteile zerlegt, indem sie das dritte Geschlecht mit den beiden ersten verbanden; andererseits aber haben sie, anstatt zwei ursprünglich voneinander unabhängige Mythen anzuerkennen, den historischen dem ideellen oder diesen jenem untergeordnet und den einen aus dem andern hergeleitet. Der neueste Erklärer, Karl Friedrich Hermann, zieht sämtliche Geschlechter auf das Gebiet der Geschichte hinüber und versteht unter dem goldnen die Pelasger, unter dem silbernen und ehernen die diesen folgenden Stämme. Doch habe ich mich nicht überzeugen können, daß die hesiodische Schilderung der beiden ersten Geschlechter auf historische Zustände der Griechen passe.

DER MYTHUS  
VON DEN FÜNF MENSCHENGESCHLECHTERN  
UND  
DIE INDISCHE LEHRE  
VON DEN VIER WELTALTERN

Von RUDOLPH ROTH

*I. Der Mythus*

Es liegt ein eigener Reiz in der Betrachtung der Mythen, durch welche das Altertum seine Gedanken über Anfang, Entwicklung und Ende der Menschheit ausgedrückt hat. Uns, die wir durch eine lange Reihe von Jahrhunderten von jenen alten Sehern und Dichtern getrennt sind, erscheint es, als ob sie an den Anfängen der Geschichte stünden, *a diis recentes* wie Seneca sagt, und wir suchen in ihren Philosophemen Erinnerungen aus dem Kindesalter der Menschheit, zu welchem uns keine Geschichte zurückführt, das aber jenen nicht allzu ferne zu liegen scheint.

Und doch, wie ganz anders sehen die Verfasser dieser Mythen die Stellung ihrer Zeit an! Ich rede hier nicht von Hesiod allein, sondern von allen jenen, zum Teil weit älteren Sagen und Lehren über goldenes Alter oder Paradies, über Menschengeschlechter und Weltperioden, deren Spuren wir überall finden, wo ein tieferes Denken über Gott und Welt wach geworden ist. Da ist keine, in welcher nicht die Klage widerklänge über entschwundenes Glück und Frömmigkeit, über Verderbnis der Gegenwart und die Ahnung eines nahen Endes dieser Ordnung der Dinge. Also nicht an dem Anfang, sondern am Ende der Menschengeschichte meinten jene Sänger und Propheten zu stehen.

Man würde aber gewiß nicht im Geiste dieser Männer urteilen, wenn man, um die Wahrheit ihrer Anschauung und ihrer Weissagung zu retten, unter dem Ende, das sie herankommen sehen,



nur den Untergang der sie selbst umgebenden Ordnung, ihrer nationalen Welt denken wollte. | Hesiod zum Beispiel hat mit dem fünften Männergeschlecht, unter welchem zu leben ihm beschieden war, nicht bloß seine Volksgenossen, sondern die ganze ihm bekannte Menschenwelt gedacht. Seine Weissagung ist allerdings dem Wortlaut nach wahr geblieben; da nicht eingetreten ist, was er als Anzeichen des Endes gibt, daß Kinder grauhaarig geboren werden, d. h. daß die menschliche Lebenskraft aufs äußerste erschöpft, das Kind schon Greis ist; aber es wäre die ganze Haltung und die Kraft seiner Rede von der weiteren Entwicklung des eisernen Geschlechts nicht erklärlich, hätte er nicht den sittlichen Verfall bereits einbrechen und die Vorboten des Endes herannahen sehen. So ist auch V. 175 nicht etwa so zu verstehen, daß der Dichter wünschte, mit dem vierten Geschlecht der Heroen gelebt zu haben, denn dieses Geschlecht ist ihm eine ganz andere Schöpfung, sondern er wünscht in einer früheren besseren Periode des Geschlechts geboren zu sein, weil er jetzt dessen Verfall schon mitleiden muß.

Alle solche Mythen gehen von zwei Tatsachen aus: von der Erfahrung der Gottentfremdung und Sündhaftigkeit des gegenwärtigen Geschlechts und von der Gewißheit, daß die Menschheit in ihren Anfängen der Gottheit befreundet und nicht sündig gewesen sei. Und gesucht wird der Übergang vom Anfang zum Ende. Die Anordnung und Schilderung der Zwischenstufen ist Sache des Dichters, welcher dabei andere Mythen oder geschichtliche Theorien einweben kann.

Der Dichter des griechischen Mythos, welchen Hesiod, oder wer sonst diese Episode verfaßt haben mag, nacherzählt, hat diesen Rahmen in so eigentümlicher Weise ausgefüllt, daß darin der besondere Wert des Gedichts, aber auch die Schwierigkeit seiner Erklärung liegt. Die griechischen und römischen Nachahmer Hesiods halten nur den Grundgedanken fest und schwächen ihn ab zu einer regelmäßigen Stufenfolge des Verfalls. | In derselben Form bewegt sich der indische Mythos von den vier Weltaltern.

Der alte griechische Mythos dagegen, welcher ganz andere Elemente in sich aufgenommen hat, kennt eine Stufenfolge dieser Art nicht. Um mit dem Äußerlichen desselben zu beginnen, so hat

die Benennung der Geschlechter nach Metallen nicht bloß alten Poeten und Scholiasten zu der geschmacklosen Auffassung Anlaß gegeben, als ob jene Menschen aus diesen Stoffen gemacht seien, sondern auch die neueren Erklärer fast alle irregeführt. Man findet nur bei G. F. Schömann (*Opuscula academica* 2, 316) die ganz nahe liegende richtige Deutung. Der gewöhnliche Irrtum ist, daß die Metalle ein Bild der Zustände oder Eigenschaften der nach ihnen benannten Geschlechter seien; Gold also bedeute, um die Worte L. Prellers (*Griechische Mythologie* 1, 60) zu gebrauchen, strahlenden Glanz des Lichtes, Glück, Seligkeit, Liebe; Silber scheine in dieser Ideenverbindung Geld, Reichtum, Wohlleben zu bedeuten, — eine sehr zweifelhafte Symbolik, die überdies den Charakter des zweiten Geschlechts gar nicht ausdrücken würde. Das dritte Geschlecht heiße das eherne, weil alles bei ihnen von Erz war. Und doch soll das Geschlecht aus Eschenholz geschaffen sein! Warum ist es nicht lieber auch aus Erz geschaffen? Es würde ja viel richtiger das eschene genannt. In der Auffassung der Worte ἐκ μελιῶν V. 145 glaube ich übrigens der Ansicht Göttlings (in der Ausgabe) folgen zu müssen, namentlich deshalb, weil bei keinem der Geschlechter ein Stoff genannt ist, aus welchem sie von den Himmlischen gebildet wären; am wenigsten aber sollte derjenige in der hergebrachten Weise übersetzen, welcher die Verse 150 und 151 für echt hält<sup>1</sup>. Mir scheinen diese beiden Verse eine Zutat, hervorgegangen eben aus der irr tümlichen Auffassung der Benennungen: weil das Geschlecht das eherne heißt, so ist bei ihm alles von Erz. Das vierte Geschlecht, die Heroen, erscheint, wenn auf die Namen so großes Gewicht gelegt wird, um so mehr als Eindringling; dasselbe gehöre, sagt Preller, offenbar nicht ursprünglich

<sup>1</sup> Daß Apollonius diese Menschen für ehern hält und sie dennoch aus Eschen entsprungen sein läßt; daß Virgil von einer *gens virum truncis et robore nata* spricht und andere Dichter ähnliche Bilder brauchen; daß bei Homer Penelope scherzend zu Odysseus sagt: nenne mir dein Geschlecht, denn du bist doch nicht aus einer alten Eiche oder aus einem Felsen her — das alles kann für die Erklärung der Stelle gewiß nicht entscheidend sein. Wie unsicher die Scholiasten über den wirklichen Sinn der Worte waren, zeigen ihre Erklärungen zur Genüge.

in diesen Zusammenhang. Man wird aber gestehen müssen, daß ein Überarbeiter des Mythos seine Zutat gewiß der Form des Ganzen besser angepaßt hätte. Das Eisen endlich soll die harte Arbeit bezeichnen. Das dürfte den Begriffen der neuesten Zeit vom Gebrauch des Eisens entsprechen, schwerlich aber der Anschauung des hohen Altertums, welches im Eisen das Mordwerkzeug sieht; gerade dieser Gedanke ist aber in der Beschreibung des Geschlechts kaum von ferne berührt.

Man wird bei diesen Versuchen, wie man dieselben auch im einzelnen wende und begründe, niemals durchreichen, sondern schon beim zweiten Geschlecht die Erklärung schuldig bleiben. Weil denn mehrere dieser Metallnamen teils gar nicht, teils nur schlecht zu den geschilderten Zuständen paßten, andere aber ganz gut zu passen schienen, wie Gold und Erz, so wollte man daraus schließen, daß diese Namen im ursprünglichen Mythos nicht ebenso vorhanden gewesen sein können, wie wir sie bei Hesiod finden, sondern nur durch eine ungeschickte Verschmelzung und Ergänzung verschiedener Mythen in dieser Weise zusammengestellt worden seien (Rh. Mus. N. F. I, 532 = oben S. 446 f.). Alle Schwierigkeit aber hebt sich, wenn man in der Benennung nach Metallen nichts weiter sucht als den bildlichen Ausdruck einer Reihenfolge. Anstatt zu zählen: das erste, das zweite Geschlecht wendet die Bildersprache des Mythos die Ordnung der Metalle nach ihrer Wertschätzung an und sagt: das goldene, das silberne Geschlecht. Danach ist also auch zu übersetzen: die Götter machten das goldene Geschlecht, das unter dieser Bezeichnung bekannte, nicht: ein goldenes Geschlecht und so fort.

Bemerkenswert ist, daß die Benennungen der vier Alter des indischen Systems auf ganz analoge Art geschöpft sind, wie weiterhin gezeigt werden wird. Und zum Beleg dafür, daß eine solche Klassifizierung durch Entlehnung von Namen aus einer anderen bestehenden Ordnung gangbar gewesen ist, lassen sich auch die Bezeichnungen der acht Formen von Eheschließung anführen, welche in den indischen Ritualen und Gesetzbüchern aufgestellt werden. Sie heißen: die brahmische, die göttliche, die der Pradschâpatis, die der Rischis usw., womit nicht angedeutet werden soll, daß nach der einen Form Brahman, nach der anderen die Götter

oder die Rischis usw. heiraten, was abgeschmackt wäre; sondern es wird lediglich die Reihenfolge jener Heiratsformen nach ihrem Wert vor dem Gesetz anstatt mit Zahlen mit den Namen, welche einer herkömmlichen Rangordnung der übermenschlichen Wesen entnommen sind, bezeichnet: ebensogut könnten sie die goldene, silberne usw. heißen.

Sämtliche fünf Geschlechter sind nach der Auffassung des Dichters gleichartig, sie sind Menschen; aber darin liegt ein Unterschied, daß die Männer des ersten und zweiten Geschlechts nach ihrem Tod durch den Willen des Gottes zu unsterblichen Geisterwesen gemacht werden. Wenn dagegen von den Heroen, und zwar nur von den wenigen unter ihnen, welche in den Kämpfen um Thebä und Ilion dem Todesgeschick entgingen, gesagt wird, daß sie auf die Inseln der Seligen versetzt wurden, so bleiben sie | dabei dennoch Menschen. Sie sind nicht gestorben, aber sie sind auch nicht zu Wesen einer höheren Art geworden; und dieses besondere göttliche Geschenk ist nur Ausnahme. Und wenn die Heroen nach ihrer Entrückung aus dem Kreis der Menschheit ein ähnliches glückliches Leben genießen, wie es den Männern des goldenen Geschlechts von Anfang an und auf der Erde zuteil ward, so kann man darin wohl eine Nachbildung der goldenen Zeit, nicht aber eine unzulässige völlige Wiederholung der Vorstellungen sehen, aus welcher man schließen dürfte, daß beide Schilderungen ursprünglich verschiedenen Mythen angehört hätten<sup>2</sup>.

Man wird also die ganze Reihe am richtigsten in die beiden Abteilungen zerlegen, daß man das goldene und das silberne Geschlecht auf die eine, die drei übrigen auf die andere Seite stellt.

Daß der Dichter in seinem kurzen Vorwort den Mythos als einen solchen einleitet, in welchem über den verwandten Ursprung von Göttern und Sterblichen gehandelt werden solle, kann auffallen, da von Göttern nirgends die Rede ist. Götting sagt, Götter und

<sup>2</sup> F. Bamberger im Rhein. Museum N. F. I, 532, [oben S. 446 f.], wo die Hauptsachen des Mythos am richtigsten erklärt sind, aber mit Unrecht gelehrt wird, daß die beiden ersten Geschlechter mit den drei folgenden ursprünglich nicht zusammengehört haben.

Menschen haben, nach dem bekannten pindarischen Wort: ἐκ μιᾶς πνέομεν ματρὸς ἀμφότεροι zur gemeinsamen Mutter die Erde, und zur Erde gehören ja auch die Metalle. Von dem Ursprung der Menschen oder der Götter aus der Erde ist aber mit keinem Wort geredet, sondern im Gegenteil von einer Erschaffung der Menschen durch die Götter, und die Ansicht, daß die Geschlechter aus den Metallen gemacht seien, kann ja kaum ernstlich aufgestellt werden. Warum sollte man aber unter Göttern nicht Dämonen verstehen können? Es ist ja bekannt, wie die beiden Bezeichnungen namentlich in älterer Zeit vertauscht | werden, wie die δαίμονες nach Nägelsbachs Worten (nachhomerische Theologie S. 111) an vielen Stellen genau das sind, was die θεοί sind. Der Mythos handelt also allerdings von dem verwandten Ursprung gewisser Götter — nicht der Götter — und der sterblichen Menschen, wenn er von zwei Götterklassen zeigt, daß sie nichts anderes sind als in Geister umgewandelte Menschen.

Freilich ist gerade diese Dämonenlehre von den Auslegern mit argwöhnischem Auge betrachtet: davon wisse Homer nichts, bei ihm liege vielmehr den Göttern das Geschäft ob, welches hier den Dämonen gegeben sei; die Lehre scheine aus dem Orient hereingebracht; aus welchem Orient, da er doch groß und verschiedenartig ist, wird nicht gesagt. Indessen wird wenigstens die Echtheit der Stelle nicht angetastet.

Sehen wir näher zu, in welche Stellung die Dämonenlehre zu der Folge der Geschlechter gesetzt ist, so finden wir den ganz natürlichen Gedanken, daß nur die ersten Geschlechter, die ersten Schöpfungen der Götter zu einer Verwandtschaft mit göttlichem Wesen erhoben werden konnten; er schließt sich genau an den ganzen Kreis von Vorstellungen über jene ideale Urzeit an. — Das goldene Geschlecht bezeichnet die Zeit zufriedener Ruhe, ungestörten Glücks und kindlicher Einfalt auf Erden, die Zeit seligen Friedens zwischen Menschen und Göttern, auf welche nicht der griechische Dichter allein, sondern die weit älteren Sänger der Vedahymnen unter ihren Kämpfen und Mühen mit Sehnsucht zurückblickten, welche das Zendavesta im Mythos von Jima schildert, und die Edda als das Goldalter der Götter an den Anfang der Weltentwicklung stellt.



Als Einschiebung ist in der Beschreibung dieses Geschlechts V. 111 anzusehen, nicht nur, weil er zu V. 169, ohne ganz eigentümliche Voraussetzungen, sich nicht reimen will, sondern auch darum, weil es keinen Him|melsbeherrscher Kronos gibt, wenn es Olympier gibt, den Zeus und die Seinigen; die Olympier aber haben das goldene Geschlecht geschaffen.

Das silberne Geschlecht ist ein vollkommener Gegensatz zu dem goldenen, denn während die Trefflichkeit des ersten darin beruht, daß jene Männer im stets gleichen Vollgenuß ihrer Kraft die Leiden der Entwicklung des menschlichen Lebens und auch die Schmerzen seines Endes nicht schmeckten, ist das ganze Dasein der zweiten nichts anderes als Entwicklung, eine träge Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten, auf deren Beschwerden, nachdem sie endlich zu ihrem späten Ziel gelangt ist, nicht eine entsprechende Dauer des kräftigen Mannesalters folgt. Eine kleine Zeit nur leben sie als Männer, gegenseitig sich das Leben verbitternd. Es ist also ein mühseliges Wachstum ohne Blüte und Frucht. Und wenn es sich bei den Männern des goldenen Geschlechts so sehr von selbst versteht, daß sie im Gehorsam gegen die Götter, ihre Schöpfer, verharren, daß der Dichter davon nicht einmal besondere Erwähnung tut<sup>3</sup>, so sind dagegen diese Schwächlinge kaum in den Besitz ihrer Fähigkeiten gelangt, als sie auch den Göttern Gehorsam und Ehre versagen. Jene läßt Zeus eines sanften Todes sterben, diese nimmt er im Zorn weg wie ein mißratenes Werk, das er nicht länger dulden will.

Der Dichter hat die Härte dieses Gegensatzes nicht verwischt und gemildert; er ist weit entfernt von dem Streben der Späteren, die Folge der Geschlechter zu einer Stufenreihe gestalten zu wollen, und gibt in diesem Stück, soviel wir sehen, unversehrt die ursprüngliche Fassung des Mythos wieder. Was soll aber dieser Gegensatz am Anfang der ganzen Reihe, das Bild der Unvollkommenheit und Verkehrtheit dicht neben der idealen | Urzeit bedeuten? Es wäre ein offener Irrtum, wenn man darin den Fall nach dem Paradies sehen wollte, denn es fehlt die Identität der Personen; aber es fügen

<sup>3</sup> V. 120 fehlt in den Handschriften und ist nur aus einer Anführung bei Diodor von Sizilien 5, 66 in die Ausgaben aufgenommen.

sich alle Züge zu völligem Einklang, wenn wir den Gegensatz lichter und finsterner Dämonen als den auch in die Schilderung des irdischen Lebens der beiden ersten Geschlechter hereinspielenden Grundgedanken festhalten.

Der vorhesiodische Dichter des Mythos hat die Vorstellung von der Doppelheit des Geisterreichs auf ansprechende Art mit den Sagen und Philosophemen über die Geschlechter oder Epochen der Menschheit verwoben. Er hat damit nicht etwas Morgenländisches als fremden Zierat eingeflochten, sondern er hat einen uralten, den indogermanischen Völkern gemeinsamen religiösen Glauben in eigentümlicher Verbindung neu vorgetragen. Denn wenn irgendeine, so muß diese religiöse Anschauung von der vergleichenden Mythologie als durchgehend und fundamental bezeichnet werden. Nicht zum erstenmal also wird hier unter Griechen von den Geistern gelehrt, sondern zum letztenmal; dieser Glaube ist ihnen bis auf wenige Reste verlorengegangen, so wie sie den enge damit verknüpften Glauben an ein Fortleben seliger Geister im Himmel noch früher verloren haben. Und auch das ist jenen alten Anschauungen ganz entsprechend, daß Menschenseelen zu Geistern verklärt oder erhöht werden durch Kraft und Willen der Götter.

Der Gegensatz zwischen dem Reiche des Lichts und dem der Finsternis ist aber für Hesiod nicht mehr in seinem ursprünglichen Umfang da, sondern abgeschwächt zu der Scheidung in überirdische, also wenigstens im Lichte wandelnde, und in unterirdische, also dem Dunkel der Tiefe angehörige Wesen. Jenen gibt er — auch in der entsprechenden Stelle V. 252 ff., wo drei Myriaden solcher Geister gezählt werden — dasselbe Amt, welches nach den Lehren des Veda teils den seligen Geistern, den Vätern, | wie sie genannt sind, teils den Spähern (spāṣas), den Dienern des obersten Gottes zukommt, das Amt des Wachens und Segnens<sup>4</sup>; von diesen aber weiß

<sup>4</sup> Es stehen nicht still und schlummern nicht jene Wächter der Götter, die hienieden umgehen. Rigveda 10, 10, 8. — Eure Wächter sind sicher und untrüglich. 6, 67, 5. — Ihr reichet hinaus, Mitra und Varuna, über die weite Erde, über den hohen erhabenen Himmel; Wächter stellet ihr in Fluren und Menschenwohnungen und lasset unverwandt wachen (auch) über die, welche sich zu entziehen suchen. 7, 61, 3. — Wer selbst über den

er keine Bestimmung zu nennen. Vernichtet denkt er sie nicht, er könnte sie sonst nicht selig nennen. Es ist hier eine Lücke. Weil Hesiod ein Reich der Finsternis nicht mehr hat, sondern das Dunkel nur in der Tiefe weiß, so kann er auch für die Geister der Finsternis jene Wirksamkeit nicht beschreiben, welche ihnen vom höheren Altertum gegeben war, dem Tun der Götter und dem frommen Streben der Menschen friedlich entgegenzutreten. Aber eben ein solches Treiben wäre die folgerichtige Fortsetzung dessen, was Hesiod vom irdischen Leben des zweiten Geschlechts erzählt; und so mag jene Lücke in einer älteren Form unseres Mythos ausgefüllt gewesen sein; während bei Hesiod nichts anderes mehr | zu finden ist als die Angabe, daß jenen gleichwohl Ehre nachfolge. Es ist auffallend, daß die meisten Erklärer keine Antwort auf die Frage suchen, wie denn denjenigen Ehre nachfolgen könne, die im Leben keinerlei Ehre erworben haben und von ihrem Schöpfer im Zorn weggenommen worden sind. Die Voraussetzung einer zwar widergöttlichen, aber doch übermenschlichen Wirksamkeit nach dem Tode, die nach den Anschauungen der Naturreligion im Vergleich zu der menschlichen Schwäche immer noch ein Ehrenamt ist, würde den Widerspruch erklären. Sie stehen in Ehren, wenn sie auch von der Erde keine Ehre mitgenommen haben; und selig können sie heißen

Himmel hinaus flöhe, der entränne nicht Varuna dem König; vom Himmel wandeln seine Wächter hieher; sie überschauen mit tausend Augen die Erde. Atharvaveda 4, 16, 4. (Ähnlich in den iranischen Religionsbüchern: Auf allen Höhen, auf allen Warten sitzen die Wächter, den Mithra-Feind ausspähend, beobachtend; sich merkend diejenigen, welche stets Mithra befeinden, und ihre Wege überwachend, welchen (Weg) gerade die Mithra-Feinde und Reinheit verderbenden Bösen einschlagen. (Jasht Mithra 10.). — Diese Verehrung gilt heute den Vätern, die früher oder später hingegangen sind; die im Dunstkreis der Erde, oder jetzt eben unter rechtschaffenen Menschen sich aufhalten. Rigveda 10, 15, 2. — Sie mögen kommen, uns jetzt hören, uns segnen und beschützen. 5. — Sitzend im Schoß der Morgenröten gebt Wohlstand dem sterblichen Verehrer; schenket ihr Väter den Söhnen von diesem Gut; spendet uns jetzt Nahrung! 7. — Gehet und kommet ihr Väter! hier steht das Opfer für euch mit Süßigkeit getränkt! Gebet uns erwünschte Güter und schaffet Wohlstand für alle unsere Leute! Atharva Veda 18, 3, 14.

nicht zum Ausdruck der höchsten Fülle eines himmlischen Glücks, sondern als die nach dem leiblichen Tod wirklich fortlebenden, nicht in schattenhaftem Dasein schwebenden, wie die im Haus des Ades; so wie bei den Römern das *divus*, und bei uns das Wort selig selbst ähnliche Abschwächungen erlitten haben.

Diese beiden Geschlechter zusammen bilden die Vorstufe, wir würden sie die vorgeschichtliche Menschheit nennen, welche dazu berufen wurde, das Geisterreich zu füllen, nachdem ihre Zeit auf Erden abgelaufen war. Das dritte, vierte und fünfte Geschlecht aber stellen, in einem besonderen Kreise, die Epochen der geschichtlichen Menschheit dar; und zwar das erste derselben die Anfänge, das zweite den Höhepunkt und das dritte den Niedergang.

Diese Anfänge, also nicht überhaupt die Anfänge der Menschheit, welche hier wie anderswo eine Periode der Unschuld und des Glücks sind, sondern die Anfänge der zweiten Weltperiode, in welcher der Dichter selbst steht, in welcher das Todeslos für alle und für immer gilt und durch die Gnade der Götter nur ausnahmsweise aufgehoben wird, schildert der Mythos als eine finstere Zeit roher Gewalt, des Kriegs aller gegen alle. Für den | Dichter, auch wenn er längere Zeit vor Hesiod gelebt hätte, lag ja zunächst rückwärts die Epoche des Heldentums, von deren Taten und Leiden das damalige Griechenland sagte und sang und mit welcher es durch tausend Fäden verknüpft war. Hinter dieser Zeit aber ist es dunkel, denn die Heroensage ist dem Griechen die älteste Geschichte; die vor den Heroen Lebenden sind also namenlose Männer; Männer der rohen Gewalt aber sind sie, da ja nach der Sage die Heroen in einer Welt gewaltiger Kräfte und Leidenschaften eintreten und sich Bahn brechen und noch genug des ungeschlachten Wesens, auch für das Urteil des Griechen, in die Zeit der Helden hereinragt. Im Vergleich zu dem Glanz und Ruhm der Heldenzeit ist also die vorangehende Epoche eine dunkle, aber furchtbare und gewaltige Zeit, die nachfolgende Epoche dagegen, wie die Gegenwart auch bei Homer angesehen ist, ein Leben der Mühsal und Sorge, unpoetisch und reizlos. Und wenn der Dichter anschaut, wie schwächlich an Seele und Leib die Menschen um ihn her sind, wie tief gesunken an sittlicher Kraft im Vergleich zu jenen Heroen, so wird er zu der düsteren Weissagung getrieben, daß dieses Geschlecht in nicht ferner

Zeit durch Gesetzlosigkeit und Selbstsucht sein eigenes Ende sich bereiten werde.

Wie aber in keiner mythischen Kosmologie ein völliges Ende des Lebens gedacht wird, sondern überall der allgemeine Tod nur ein Übergang zu neuer Schöpfung ist, so deutet auch Hesiod durch seinen Wunsch, daß er lieber einer künftigen Zeit angehört haben würde, die Aussicht auf eine neue und bessere Ordnung der Dinge an. Diese Menschen werden untergehen, aber die Gattung wird nicht aufhören, sondern in vollkommenerer Gestalt wiedererstehen. |

## II. Die indische Lehre

Es lag nahe, die Theorie von den vier Juga, welcher man in indischen Büchern auf jedem Schritt begegnet, mit den fünf Geschlechtern der Griechen oder anscheinend noch näher mit den vier Geschlechtern, die nach Metallen benannt sind, unter Beseitigung der Heroen, in Vergleichung zu stellen. So hat schon William Jones und andere nach ihm getan. Immer traf wenigstens die Hauptsache zusammen, die Einteilung der Menschengeschichte in große Perioden, deren jede ihren eigentümlichen Charakter hat, und ein Fortschritt des Verfalls.

Aus der großen Zahl von Stellen, in welchen von den Juga gelehrt wird, soll hier zur Probe eine ausgehoben werden, welche ihrer ganzen Art nach nicht bloß zu den älteren, sondern auch zu den sinnvolleren Darstellungen gehört. Sie steht im dritten Buch des Mahâbhârata V. 11 234 ff. und lautet:

1. „Krita, mein Lieber, ist das Alter, wo das Recht ununterbrochen ist: Tun (*Krita*), nicht Tunsollen ist in dieser Zeit, im trefflichsten Alter. Die Bestimmungen des Rechts sind in Kraft, die Geschöpfe vergehen nicht: deshalb ist in der Folge das Krita-Alter als das vorzüglichste anerkannt worden. Götter, Dâna, Gandharva, Jakscha, Râkschasa und Schlangenwesen gab es im Krita nicht<sup>5</sup>, mein Lieber, auch nicht Kauf und Verkauf. Man wußte

<sup>5</sup> D. h. es gab keine übermenschlichen und dämonischen Wesen, außer dem einen Gott Vischnu. Es redet hier ein vischnuitischer Monotheist.



nichts von den im Sâman, Rik und Jadschus beschriebenen Werken und nichts vom Manu-Gesetz<sup>6</sup>: einzig im Hinblick auf den Erfolg übte man das Recht und die Entsagung (Askese). Zur Zeit dieses Alters gab es keine Krankheit noch Abnahme der Sinne; nicht Unwillen, nicht Jammer, nicht Überhebung, nicht Abneigung; nicht Streit, nicht Erschöpfung, nicht Feindschaft oder Bosheit, nicht Furcht, nicht Schmerz, nicht Neid und Eifersucht. Darum war das höchste Brahman das höchste Ziel der Weisen und die Seele aller Wesen Nârâjana<sup>7</sup> war licht. Die Brâhmana, Kshatrija, Vaiçja und Çûdra, nach ihren Eigentümlichkeiten zwar unterschieden, lebten im Krita-Alter zusammen, ein jeder seine Geschäfte ruhig treibend. Man hatte nur *ein* Streben, *eine* Sitte, *eine* Weise des Denkens: denn damals erfüllten die Kasten ihre Pflichten durch ein und dasselbe Tun. Einem Gott stets anhängend, mit demselben Gebet und heiligen Dienst unter verschiedenen Bräuchen, doch nach *einem* Veda sich richtend und *einer* Vorschrift nachlebend erreichen sie durch Erfüllung der nach den Zeiten unterschiedenen Obliegenheiten (des Brahmanen) in den vier Lebensabschnitten, und indem sie gleichgültig sind gegen die Gegenstände des Begehrens, das höchste Ziel.

Dieses auf die Erkenntnis des Allgeistes begründete und dadurch (von anderen Formen) unterschiedene Recht war im Krita-Alter in vier Vierteilen und für die Gesamtheit der vier Kasten durchaus gültig vorhanden. Dieses Krita-Alter ist frei von der Dreiheit der Qualitäten.

2. Höre nun auch die Trêtâ! In diesem Alter tritt das Opferwesen ein; das Recht nimmt um ein Viertel ab, und der Unvergängliche (Vischnu) wird rot; die Menschen, des heiligen Dienstes und des Rechts sich befleißigend, stehen in der Qualität des Guten. Nun kommen Opfer auf und Sitten und mancherlei Gebräuche, in der Trêtâ, Affekte und Bestrebungen, welche die Früchte der heiligen Werke und Almosen suchen. Buße und Almosen | übend, lassen

<sup>6</sup> D. h. es gab keine verschiedenen Glaubensurkunden und Religionsvorschriften mit den daran sich knüpfenden religiösen Spaltungen, auch kein Gesetzbuch über Recht und Sitte.

<sup>7</sup> Vischnu.

sie nicht vom Recht; die Männer des Trêtâ-Alters hielten an ihrer Pflicht und befließigten sich der Werke.

3. Im Dvâpara-Alter ist das Recht um zwei Teile (d. h. zwei Viertel) kleiner<sup>8</sup>; Vischnu wird gelb und der Veda vierteilig. Die einen haben vier Veda, die anderen drei, wieder andere zwei, einen Veda oder gar keine heiligen Lieder. Wenn so die Lehrbücher gespalten sind, wird auch die heilige Handlung in mancherlei Weise geführt. Die Menschenwelt, auf Buße und Almosen haltend, hat die Qualität der Leidenschaft. Weil man den *einen* Veda nicht kannte, machte man viele; der Wesenheit verlustig, blieb man bei der (relativen) Wahrheit stehen. Die von der Wesenheit (vom guten Prinzip) Abgefallenen wurden von mancherlei Krankheiten heimgesucht; von Begierden und unheilvollen Geschicken, von welchen verfolgt die Menschenkinder heftige Pein leiden. Andere, nach Erfüllung von Wünschen oder nach dem Besitz des Himmels strebend, bringen Opfer dar. So gehen im Dvâpara-Alter die Geschöpfe zugrund aus Mangel an Recht.

4. Im Kali-Alter, o Sohn der Kuntî, steht das Recht nur noch auf *einem* Viertel; in diesem Alter der finsternen Qualität ist der Gelockte (Vischnu) schwarz (Krischna). Die Ordnungen des Veda hören auf, ebenso das Recht und die Opferhandlungen. Plagen, Krankheiten, Erschlaffung, Zorn und andere Fehler, Unglücksfälle, Sorgen, Hunger und Furcht sind im Schwang. — Wenn die Weltalter im Kreislauf wiederkehren, kehrt auch das Recht wieder, und mit der Wiederkehr des Rechts kommt auch die Menschenwelt wieder. Mit dem Aufhören der Menschenwelt hören auch die Affekte auf, welche jene bewegen; die beim Verfall der Alter sich bildenden Sitten verändern auch die Bestrebungen.“ |

Das Wort, mit welchem die vier Zeitabschnitte benannt werden, *juga*, ist kein anderes als das griechische ζυγόν und lateinische *jugum*, ist wie diese die gewöhnliche Bezeichnung für *Joch* und geht auf die Wurzel *jug'* (*jungo* usw.) zurück. Ebenso aber kann es allgemeiner die *Verbindung mehrerer, verbundene Reihe* oder *Kette* (so vielleicht in der Stelle Rv. 1, 115, 2) bezeichnen, wie ζυγόν von den aufgestellten Reihen der Soldaten gebraucht wird, und im

<sup>8</sup> Es ist zu lesen *dvibhâgona*.

besonderen eine *zusammengehörige Reihe von Jahren* (Periode, Zyklus), *Zeitraum*, namentlich einen längeren Zeitraum, *Zeitalter*. Am häufigsten finden wir im Veda das Wort in diesem Sinn, verbunden mit dem Adjektiv *mânusha* für die menschlichen Zeiträume, Menschenalter; selten nur bezeichnet es einen bestimmten Zeitraum, wie etwa die Zeit von zehn Jahren, wenn im Rigveda 1, 158, 6 von einem Mann gesagt wird, daß er alt geworden im zehnten Yuga gestanden habe. Hier ist wegen dieser Verbindung an eine Periode von fünf Jahren, zu deren Bezeichnung *yuga* in astronomischen Büchern dient, nicht zu denken.

Hieraus erhellt, daß das Wort als Bezeichnung der vier Perioden nichts anderes als überhaupt Zeitraum, Alter bedeutet, ganz wie das lateinische *aetas*, also abweicht vom griechischen Mythos, der nicht von Altern redet, sondern von Geschlechtern, den Unterschied der fünf Abschnitte also nicht in die Zeiten, sondern in die Menschen setzt, keine Kontinuität der Entwicklung, sondern eine Mehrzahl von Anfängen aufstellt.

Über das Alter der Lehre von den vier Yuga ist schon von A. Weber in den indischen Studien 1, 87. 284 ff. Vorlesungen über indische Literaturgeschichte 109. 221 gehandelt, aber nicht so bestimmt, als es hätte geschehen können, ausgesprochen worden, daß dieses System in der vedischen Literatur nicht gefunden wird. Die Stelle in der Vâg'asaneji Sanhitâ 30, 18 | kann ja nicht anders als von den Würfeln verstanden werden, und ebenso natürlich auch die entsprechende Erwähnung im Taittirîja Brâhmana und der Taittirîja Sanhitâ 4, 3, 3, 1 ff.: und es wäre gar nicht unmöglich, daß auch in dem Verse, welcher im Aitareja Brâhmana 7, 15 in die Geschichte des Rohita eingeflochten ist, nicht die Reihenfolge der vier Alter, sondern die der vier Würfel, von welchen jene den Namen tragen, nach ihrem verschiedenen Wert zur Vergleichung diene. Die Wendung, welche dem Vers in dem späteren Manu 9, 301 f. gegeben ist, kann wenigstens nicht dagegen entscheiden. Überhaupt aber dürfen wir, auch wenn wir jene Stelle als die früheste Erwähnung der vier Yuga gelten lassen, gerade für die in diese Erzählung eingeschobenen Verse, von welchen mehrere mit Stellen des Manu-gesetzes zusammentreffen, schwerlich ein hohes Alter in Anspruch nehmen.

Von Wichtigkeit dagegen wäre es, wenn eine Hindeutung auf die Juga schon in den Liedern des Rigveda, wenn auch erst in dem mit späten Elementen gemischten zehnten Buch sich wahrnehmen ließe. Dort liest man: *jâ oshadhi: pûrvâ g'âtâ devebbhas trijugam purâ* 10, 97, 1, was Durgadâsa zu Nirukta 9, 28 allerdings deutet: die Kräuter, die zuerst vor den Göttern entstanden sind, früher als die drei Alter (nämlich als die Alter Kali, Dvâpara und Trêta, also im Krita). Indessen diese Erklärung ist unhaltbar und das Nirukta selbst hat dazu keinen Anlaß gegeben. Das Çatapatha Brâhmana VII, 2, 4, 26 erklärt die drei Zeiten von Jahreszeiten, was durchaus gegen den Begriff des Wortes ist, aber insofern immerhin etwas zu bedeuten hat, als man durchaus vermuten kann, das Brâhmana habe die Juga nicht gekannt, weil außerdem die Gelegenheit schwerlich versäumt worden wäre, dieselben hier hereinzubringen; denn die Verfasser der Brâhmana pflegen nur nach Allegorien und Beziehungen zu haschen und dabei über Grammatik und Lexikon erhaben zu sein. Die erwähnte Stelle des Rigveda aber ist zu erklären: die Kräuter (d. h. die gesamte Pflanzenwelt), welche in der Vorzeit entstanden, um drei Zeiträume vor den Göttern. Es ist also hier in ganz unbestimmter Weise die Voraussetzung verschiedener Schöpfungsepochen und es wird angenommen, daß die Pflanzenwelt lange vor den Göttern, wofür in runder Zahl drei Zeiträume gesetzt werden, wie etwa *tria secula* gesagt werden könnte, in das Dasein getreten sei.

Es ist also festzuhalten, daß nicht nur in den vedischen Liedern und Sprüchen, sondern sogar in der ungleich späteren Literatur der Brâhmana, soweit wir dieselbe kennen — jene zweifelhafte Erwähnung im Aitareja Brâhmana ausgenommen — die Theorie von den vier Altern noch unbekannt ist; sehr spärliche Beziehungen darauf findet man in einzelnen Upanishaden und in den liturgischen Büchern, welche man kurzweg als die Sûtra bezeichnen kann. Dagegen tritt dieselbe in voller Ausdehnung auf im Manugesetzbuch, im Mahâbhârata und Râmâjana und in der ganzen späteren wissenschaftlichen und Purâna-Literatur. Sie gehört erst der Periode der ausgebildeten brahmanischen Kosmologie, oder wie man dieses, alle Höhen und Tiefen der Welt und Zeit in seinen Kreis ziehende und schematisierende System nennen mag, wirklich an.

Dieser Umstand allein würde genügen, um die Vermutung eines ursprünglichen Zusammenhangs zwischen der indischen Theorie und dem griechischen Mythos zu beseitigen.

Außerdem aber stimmen beide auch sachlich nicht zusammen.

Die vier Alter heißen, von oben nach unten folgend, das Krita, die Trêtâ, der Dvâpara (später das Dv.) und der Kali. Diese Namen sind, was man freilich erst in neuester Zeit aus vedischen Büchern gelernt hat und worüber unser Sanskritwörterbuch im einzelnen Rechenschaft gibt, sämtlich dem Würfelspiel entnommen, welches in dem Leben der alten Inder eine ebenso große und verderbliche Rolle hat als nach des Tacitus Schilderung bei den Germanen. Sie bezeichnen die einzelnen Würfel, welche unter sich nicht gleich waren, sondern jeder eine verschiedene Zahl von Augen trugen, und deren es nach der ältesten Einrichtung des Spiels vier waren, wie man aus Rv. 1, 41, 9 ersieht. Ganz Genaueres läßt sich nicht sagen, da bis jetzt keine Beschreibung des Würfelspiels in seiner alten Form aufgestoßen ist; dies ist indessen kaum notwendig, denn das Verhältnis der Namen ist vollkommen verständlich. Sie entsprechen, wie der zweite und dritte Name, die aus den Zahlwörtern für drei und zwei gebildet sind, deutlich zeigen, in der Hauptsache den Ausdrücken *quatrio*, *trio*, *binio*, *unio* (Isidor Etymol. 18, 65) oder: Quater, Drei, Daus, Es.

Das scheinen sonderbare Benennungen für Weltalter zu sein, sie passen aber ganz zu der Sache; denn sie drücken die Proportion  $4 : 3 : 2 : 1$  aus, und so wird das Verhältnis der Alter in Beziehung auf ihren sittlichen Gehalt gedacht: im Krita ist das Recht oder das Gute (*dharma*) vollständig oder in vier Vierteln lebendig, in jeder der drei folgenden Zeiten schwindet ein Viertel. Das ist der Grundgedanke der ganzen Theorie, ein trockenes Zahlenverhältnis, weit entfernt von der Mannigfaltigkeit und Lebendigkeit eines Mythos, wie wir ihn bei den Griechen finden. Um diesen Gedanken auszudrücken, lag es ganz nahe, jene Würfelnamen zu wählen.

Dieses Zahlenverhältnis ist erklärlich aus dem Hauptsatz, daß die Entwicklung der Menschheit in der Zeit ein Herabsinken durch Stufen von ursprünglicher Vollkommenheit sei. Aber woher kommt die Vierzahl selbst? A. Weber hat im Anschluß an M. Müller vermutet, daß der Ursprung der Juga — d. h. wohl der Vierzahl der-



selben — in der Beobachtung der vier Mondphasen zu suchen sei. Ind. Studien 1, 283. Den schlagendsten Einwurf dagegen hat er selbst angeführt, aber nicht hoch genug angeschlagen, daß nämlich diese vier Mondphasen nicht vom Guten ausgehend in das Böse stufenweise hinüberleiten, vom Licht zum Dunkel, sondern daß sie in Gutem und Bösem wechseln. Sie seien aber diejenigen vier Abschnitte, die sich am ersten für das menschliche Auge kenntlich machen, um als Prototypen für Zeitabschnitte, welche der menschliche Geist sich bilde, gelten zu können.

Dem menschlichen Auge sich darbietende Mondphasen sind aber meines Erachtens nur zwei, Neumond und Vollmond, und diese beiden genießen auch im indischen Ritual und heiligen Kalender alle erdenklichen Ehren; die beiden anderen, das erste und letzte Viertel, sind lediglich mathematische Teilungen der natürlichen Hälften, die im indischen System so gut als anderswo bekannt, aber ohne alle besondere Bedeutung sind. Nimmt man dazu noch das erwähnte widerstrebende Verhältnis, daß der Mondwechsel nicht herabsteigt, sondern auf und ab oder ab und aufsteigt, so wird man das unvollkommene Gleichnis gern aufgeben.

Wir bedürfen aber eines solchen Gleichnisses gar nicht. Die Teilung in Viertel ist ja nach der Halbierung die nächste und einfachste; sie ist, wenn man noch beweisen soll, daß die Inder ebenso leicht und gern halbierten als andere Leute, gerade hier so geläufig, daß das Sanskrit statt Viertel gewöhnlich den volkstümlichen Ausdruck *pāda*, d. h. Fuß (von den Vierfüßlern hergenommen) gebraucht: sogar in medizinischen Rezepten, und so wird namentlich das Viertel, um welches die Weltalter abnehmen, immer mit diesem Wort bezeichnet, woraus sogar die Absurdität mancher Darstellungen hervorging, das abnehmende Recht (*dharma*) in der Form eines Tiers zu denken, das ein Bein um das andere verliert, demnach in der gegenwärtigen schlimmen Zeit des Kali auf dem übrigen einen Bein mühselig sich aufrechthält! Wir können uns also, wie mir scheint, dabei begnügen, daß die Vierzahl der Juga das Ergebnis einer zweimaligen Halbierung, d. h. eine naheliegende, willkürlich gewählte Zahl ist.

Der Einfachheit des Zahlengerüstes entspricht die Einförmigkeit in der Schilderung der einzelnen Alter. Das Krita ist die Zeit der

Vollkommenheit, der Kali die Zeit des Verderbens und Leidens; worin Vollkommenheit und Verderben bestand, das mochte jeder Autor nach seiner Weise schildern und die Stufen, die dazwischen liegen, ausfüllen wie es ihm beliebte oder zu dem System paßte, welchem er anhing. In dem oben aufgeführten Abschnitt aus dem dritten Buch des Mahâbhârata ist das Hauptgewicht auf die Formen des religiösen Lebens gelegt. Während das erste Alter die Zeit des unmittelbaren Rechttruns, der Einheit und Einigkeit ist, erscheinen im zweiten Alter die Bemühungen um die Früchte der Werke, die künstliche Ausbildung des heiligen Dienstes. Der Dvâpara bringt schon die Spaltung der heiligen Urkunden und heiligen Werke; die volle Wahrheit ist verloren; Unruhe und Leidenschaft treibt die Menschen, und auch das äußerliche Wohlbefinden ist dahin. Im Kali aber gilt Veda und Kultus nichts mehr, der Mensch ist unfrohm und die Beute von Sorgen und Plagen. Gleichzeitig ist die aus den philosophischen Systemen hergenommene Lehre von den drei Qualitäten (*guṇa*) auf die drei letzten Alter angewandt.

Bei Manu 1, 83 ist die Zahlenproportion auf das Alter der Menschen ausgedehnt: sie leben im ersten Alter 400 Jahre, im zweiten 300 und so fort. Jedes Alter habe seine eigentümlichen Tugenden, Krita die Askese (in dem höchsten Sinn, wonach dieselbe die einzige durchgreifende Läuterung von Seele und Leib ist), Trêtâ die Erkenntnis (höherer Wahrheiten), Dvâpara das Opfer und Kali nur noch das Almosen. Das ist das Rangverhältnis der Tugenden oder Vollkommenheiten, welches die Philosophie aufstellt.

Die Schilderung im Harivaṇṣa V. 11304 ff. sieht den Grund der Vortrefflichkeit des ersten Alters vorzugsweise darin, daß ein jeder an seiner Stelle nach der Ordnung des Kastenstaates seine Pflicht tut, und den Grund des Verfalls in der Übertretung dieser Ordnungen.

Ähnlich wird man allenthalben die Auffassung des Besonderen, je nach dem Charakter der einzelnen Schriften oder nach zufälligen Einflüssen wechseln sehen. Feststehend ist also nur das Dogma und der äußere Rahmen, und es fehlt das mythologische Element, das anschauliche fertige Bild. Wir haben also nicht einen Mythos vor uns, sondern eine Theorie, welche im Zusammenhang

mit den übrigen religiösen und historischen Spekulationen, auf denen das nachvedische brahmanische System ruht, sich gebildet hat. Eine nähere Zeitbestimmung hierüber zu geben soll hier nicht versucht werden, aber das wenigstens muß erwähnt werden, daß die Annahme, Megasthenes, der Gesandte des Seleucus an den König Sandrokyptos, habe in Indien das auf die Chronologie angewandte Jugasystem vorgefunden, bis jetzt nur auf einer künstlichen Auslegung des lückenhaften Berichts bei Arrian, Indica 9, 9 beruht. Womit ich aber nicht in Abrede ziehen will, daß damals dieses System bestanden haben könne.

Der erste Schritt zu einer Einführung der Theorie von den Weltaltern in die Chronologie, mit welcher dieselbe in ihren Ursprüngen nichts zu schaffen hatte, wurde dadurch getan, daß man die Proportion 4:3:2:1, die wir oben auf einem ganz anderen Gebiete gefunden haben, auf die Zeitdauer der einzelnen Alter anwandte und dem Krita 4000, der Trêtâ 3000, dem Dvâpara 2000, dem Kali 1000 Jahre gab, zusammen also für den ganzen Weltumlauf die Summe von 10000 Jahren fand. Möglich ist es, daß schon von Anfang an für jedes Alter auch eine einleitende und abschließende Periode, eine Morgen- und eine Abenddämmerung, wie man dieselbe nannte, | nach derselben Proportion berechnet wurde, nämlich je von so vielen hundert Jahren, als das Alter selbst tausende zählte; so daß z. B. dem Krita  $400 + 4000 + 400$  Jahre gegeben wurden und die ganze Summe sich auf 12000 Jahre erhöhte. So lange konnte man sich die Dauer der gegenwärtigen Schöpfung etwa denken.

Man ist aber in der Folge, zur Zeit der Purana-Literatur namentlich, dabei nicht stehengeblieben; die Zahlen waren für die kühner gewordene indische Einbildungskraft viel zu geringfügig. Man sagte daher, jene Jahre seien Götterjahre, die sich zu den Jahren der Menschen verhalten wie ein menschliches Jahr zu einem menschlichen Tag; man vervielfältigte also die obigen Zahlen mit 360, und berechnete somit die Weltdauer auf die ungeheure Zahl von 4320200 Sonnenjahren<sup>9</sup>. Das ist das chrono-

<sup>9</sup> Die näheren Ausführungen darüber sind überall zu finden, wo über indische Zeitrechnung gehandelt wird, neuestens im Journal of the Ame-

logische System, welches seit Jahrhunderten in Indien angenommen ist.

Jedermann sieht, daß es sich hier nicht von einer wirklichen Chronologie, d. h. von einer auf Messung der Zeiten beruhenden Rechnung handelt, welche in Indien zu finden, wo es keine Geschichte gibt, wir billig erstaunen müßten, sondern von der Anwendung eines auf ganz anderem Gebiet entstandenen Zahlensystems auf eine Geschichte, die diesen Namen kaum verdient. Diese Anwendung wurde so gemacht, daß man den Anfang des letzten noch dauernden Alters feststellte. Innerhalb dieses Raumes sind wirklich geschichtliche Rechnungen wenigstens möglich; was aber weiter hinaufreicht, ist notwendig fabelhaft. Und wenn dennoch an manchen Stellen namentlich des Mahâbhârata von einzelnen Männern oder Ereignissen | gesagt wird, daß sie in die Trêta oder den Dvâpara usw. fallen, so ist das nicht als eine chronologische Bestimmung, sondern nur als eine allgemeine Einordnung in das System der Weltalter anzusehen. Die älteren Autoren wenigstens beabsichtigten damit nicht eine Zeitmessung, sondern eine Andeutung über den Charakter der Zeit, welcher ihre Helden angehören.

Als das Ergebnis einer näheren Untersuchung und Vergleichung dessen, was in Griechenland und was in Indien über Weltalter gelehrt worden ist, stellen sich also folgende Hauptpunkte heraus:

1. Gemeinsam ist beiden Seiten die Grundanschauung, daß die Menschheit in ihren Ursprüngen gut, die Urzeit eine Zeit der Vollkommenheit und göttlichen Friedens war; ebenso die Kehrseite dazu: das gegenwärtige Geschlecht ist verderbt und dem Untergang nah. Sein Ende ist aber nicht das Ende der Gattung; eine bessere Schöpfung folgt. Die indische Theorie spinnt das einförmig so weiter, daß sie eine Wiederholung derselben Alter annimmt und eine Reihe von großen Weltperioden, Kalpa, sich folgen läßt. Der griechische Mythos schweigt weise über das, was auf die Erneuerung folgen wird. Jene Grundanschauung ist ein gemeinsam

rican Oriental Society VI, 152 ff. Die weitere Fortspinnung des Fadens zu Manvantara und Kalpa zu verfolgen ist hier kein Anlaß.

indogermanisches Gut, findet sich aber auch bei Völkern anderen Stammes. Sie beruht auf dem Glauben, daß die göttliche Schöpfung gut ist.

2. Durchaus verschieden ist die Ausführung. Die indische Lehre setzt eine durch Stufen regelmäßig fortschreitende Verschlechterung der Menschheit; die Zwischenstufen ermangeln aller eigentümlichen Bestimmtheit, sind nur Übergänge. Der griechische Mythos dagegen hat keinen einfachen | Stufengang, sondern einen Wechsel der Geschlechter, absteigend und aufsteigend, welcher im besonderen bestimmt wird durch die eingewobenen mythologischen und historischen Vorstellungen.

3. Während in Griechenland die Lehre von den fünf Geschlechtern in der Form des Mythos auftritt, sind die indischen Juga ein bloßes Fachwerk und ein philosophisch-historischer Lehrsatz geblieben.

4. Der Zeit nach ist die Jugalehre, soweit Zeugnisse darüber vorliegen, jünger nicht bloß als jener griechische Mythos überhaupt, sondern selbst jünger als Hesiod.

5. Ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen beiden, so nämlich, daß die Lehre von Weltaltern, wozu notwendig bestimmte Formen und Zahlen gehören, den gemeinsamen Stammvätern der Inder und Griechen angehört hätte, ist also durchaus unerweislich. Gemeinsam ist nur, was oben als die religiöse Grundanschauung bezeichnet wurde; aus dieser ist hier die Lehre von den Geschlechtern, dort die von den Juga selbständig herausgebildet.



## HESIODS ERGA UND DAS GEDICHT VON DEN FÜNF MENSCHENGESCHLECHTERN

Von EDUARD MEYER

Hesiod ist der erste in der Reihe der großen Denker, welche das griechische Volk erzeugt hat. Er zuerst hat die großen Probleme, welche die Gestaltung der von den Göttern beherrschten Welt und das Menschendasein stellt, in ihrer Tiefe zu erfassen gesucht und ununterbrochen mit ihnen gerungen. In zwei großen Lehrgedichten hat er die Ergebnisse seines Nachdenkens zusammengefaßt, in dem Gedicht von der Weltentwicklung, der Theogonie, und in dem Gedicht vom Menschenschicksal oder von der Arbeit, den Erga.

Außerlich stehen beide Gedichte ganz unter dem Banne der homerischen Aoedendichtung, wie denn auch Hesiod selbst das Handwerkszeug des Rhapsoden gelernt hat und als solcher aufgetreten ist, und seine Gedichte ebenso wie die homerischen von den Rhapsoden in ihr Inventar aufgenommen und durch sie fortgepflanzt sind. So übernimmt er sowohl den gesamten Sagenstoff, nicht selten mit Benutzung einer bereits von seinen Vorgängern geschaffenen dichterischen Gestaltung<sup>1</sup> — den er dann durch einheimische Kultgestalten und Traditionen vermehrt und oft genug durch Hineinzwängung seiner eigenen Auffassung von Grund aus umgestaltet —, als auch die sprachliche Form, in der er von der homerischen Routine so vollständig abhängig ist, daß er nicht selten das, was er sagen will, nur ganz unvollkommen zum Ausdruck bringt, weil

Zuerst erschienen im Genethliakon (Festschrift der Graeca Halensis für Carl Robert zum 8. März 1910, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung) S. 157 ff.; hier durch die einleitenden und abschließenden Abschnitte, die Vergleichung mit den israelitischen Propheten S. 478 ff., und mehrfach durch einzelne Zusätze erweitert.

<sup>1</sup> Vgl. u. S. 487, 27; 495 f.; 518 f.

sich ihm die geprägten homerischen Wendungen aufdrängen, die frei umzugestalten über seine Kräfte geht<sup>2</sup>. Aber inhaltlich | sind seine Dichtungen von den homerischen Rhapsodien so fundamental verschieden wie nur möglich. Sie sind das Erzeugnis langen Grübelns und mühseliger Arbeit, und es kann gar kein Zweifel sein, daß er an seinem Manuskript<sup>3</sup> lange gefeilt und immer wieder korrigiert hat. Selbst wo er einmal ausführlicher wird, wie beim Kampf mit den Titanen und mit Typhoeus<sup>4</sup> oder in der Geschichte

<sup>2</sup> Ein besonders drastisches Beispiel ist Theog. 32 (wiederholt 38), wo die Musen ihm αὐδὴν θέσπιν (θείην die Handschriften) verleihen ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα. Das ist aus A 70 entlehnt, wo von dem Seher Kalchas mit Recht gesagt und ὃς ἤδη τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα; aber Hesiod erhält die Prophetengabe für die Zukunft keineswegs, sondern nur das richtige Wissen über die Vergangenheit. (Den Anstoß, den seine Worte bieten, haben denn auch, wie die Scholien zeigen, die alten Interpreten empfunden, und Lucian διὰ λέξις πρὸς Ἡσίοδον hält ihm vor, daß er die hier gegebene Verheißung nicht erfüllt habe, und erklärt den Anstoß dadurch, daß der Dichter nicht verantwortlich ist für das, was die Musen ihm eingeben, d. h., daß man ihn nicht peinlich beim Wort nehmen dürfe). Ebenso gelangt in den Worten der Musen ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν, δ' εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα μυθήσασθαι (oder γηρύσασθαι) das, was er sagen will: „was wir den homerischen Dichtern in den Mund legen, ist schöner Trug und Blendwerk, dir aber haben wir die Wahrheit offenbart“ nur unvollkommen zum Ausdruck, weil er zum Ausdruck seiner Gedanken die Worte über Odysseus τ 203 ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα verwendet.

<sup>3</sup> Ich gebrauche dies Wort ganz unbedenklich, da es nicht im mindesten zweifelhaft sein kann, daß Hesiod mit der Feder gearbeitet hat, und zwar so intensiv, wie nur je ein Gelehrter. Die großen Kataloge z. B. der Nereiden und Okeaniden ließen sich gar nicht anders herstellen, und ebenso wenig die schematische Durchführung der Stammbäume.

<sup>4</sup> Die Echtheit dieser Episode ist von Robert erwiesen und der Gedanke, den Hesiod damit verbindet, klargelegt („Zu Hesiods Theogonie“, Mélanges Nicole, 1905, 461 ff. [oben S. 153]). Daß Typhoeus in dem Gedicht nicht fehlen kann, wird dadurch bestätigt, daß er ihn V. 305 als Gemahl der Echidna (auf die er die Lokalisierung εἰν Ἀργείοισιν überträgt, die in Wirklichkeit eben die Stätte des Typhoeus ist, B 738 und Pindar fr. 93 bei Strabo XIII 4, 6, d. i., wie Partsch, Philol. Abh. für M. Hertz 107 ff. er-

des Prometheus oder in der Schilderung des Tartaros und der Grundfesten der Welt Theog. 713—806<sup>5</sup>, ist ihm niemals die Erzählung die Haupt|sache, sondern die Auffassung, die er in den Hergang hineinlegt und die Bedeutung, die die Episode dadurch für das Weltbild gewinnt; über alles andere geht er daher als für seine Zwecke unwesentlich mit einer kurzen, oft aus einer Vorlage übernommenen und kaum noch verständlichen Andeutung hinweg.

Bei einer solchen Arbeitsweise ist es natürlich, daß der Dichter selbst vielfach Nachträge und Erweiterungen eingefügt hat. Andererseits haben die Rhapsoden, in deren Händen die Überlieferung lag, es bei Hesiod so wenig wie bei Homer an Einschüben und Variationen fehlen lassen. Eben darum ist es so schwer, mit Sicherheit zu entscheiden, was echt, was spätere Interpolation ist; doch hat sich, je mehr sich gegenüber den vagen Einfällen, mit denen Hesiod, wie so viele andere Autoren, von der Philologie des 19. Jahrhunderts überschwemmt und verwüstet wurde, das Bemühen um ein wirkliches Verständnis und ein Erfassen seiner Gedanken durchsetzte, um so mehr auch die Erkenntnis durchgesetzt,

kannt hat, der Argaeosvulkan) vorweg erwähnt hat, er also später noch wieder an der durch die Genealogie gegebenen Stelle wiederkehren mußte. Ein weiterer Beweis ist, daß nach V. 378 ff. nur die segensbringenden Winde Zephyros, Boreas und Notos Kinder des Astraïos und der Eos sind; die bösen Winde, die in einem vollständigen Weltbild nicht fehlen dürfen, sind dagegen Kinder des Typhoeus V. 869 ff. — Im übrigen vgl. S. 518, 63.

<sup>5</sup> V. 807—819 dagegen sind eine kürzer gefaßte Variante, die wegen der mit Hesiods Weltbild im Widerspruch stehenden Ansetzung der Titanen πέτρην Χάεος ζοφεροῖο und der Angabe, Briareos sei der Schwiegersohn des Poseidon und wohne daher nicht am Eingang des Tartaros wie Kottos und Gyes, in schroffem Widerspruch zu V. 734, nicht von Hesiod selbst stammen kann, wohl aber schon von dem Verfasser von Θ 14 ff. benutzt zu sein scheint (vgl. Wilamowitz, die Ilias und Homer 57 f.), falls dieser nicht den Vers Θ 15 ἐνθα σιδήρεά τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός auf Grund von Theog. 732 θύραι χαλκεῖαι und 749 f. μέγαν οὐδὸν χάλκεον gebildet hat, und der Iliasvers dann wieder in der Variante der Theogonie 811 in ἐνθα δὲ μαρμάρεα τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός benutzt und variiert ist.

daß weitaus das meiste wirklich vom Dichter selbst stammt<sup>6</sup>. Weit schwieriger ist die Frage, wieweit sich eine ältere Fassung aus der vorliegenden, durch den Dichter selbst geschaffenen Gestalt herauschälen läßt. Da wird das Urteil immer subjektiv bleiben, und wer beherzigt, wie wenig das selbst bei einer so reichen Überlieferung, wie sie für Goethes *Faust* und Wilhelm Meister vorlag, möglich gewesen ist, und | wie arg die Hypothesen hier oft in die Irre gegangen sind, wird dem einzelnen gegenüber die äußerste Zurückhaltung üben. Aber daß die Tatsache vorliegt und die Gedichte erst allmählich durch Hesiod ihre abschließende Gestalt erhalten haben, scheint mir ganz unverkennbar<sup>7</sup>.

Auf dem kurz skizzierten Charakter seiner Dichtungen beruht es, daß Hesiod so lange den modernen Interpreten, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, völlig unverständlich geblieben und von ihnen mißhandelt worden ist wie wohl kein anderer Schriftsteller. Für eine eingehendere Behandlung wähle ich den groß-

<sup>6</sup> In diesem Sinne haben seither sowohl Paul Mazon (*Hésiode, la composition des Travaux et des Jours*, Rev. des ét. anc. XIV 1912, sowie in seiner Ausgabe Paris 1914) wie W. Fuß in seiner tüchtigen Dissertation (Versuch einer Analyse von Hesiods ἔργα καὶ ἡμέραι, Gießen 1910) und P. Friedländer, ὑποθήκαι (Hermes 48, 1913, 558 ff. [oben S. 223]) die *Erga* behandelt. Dagegen ist W. Aly (Hesiodos von Askra und der Verfasser der Theogonie Rhein. Mus. 68, 1913, 22 ff. [oben S. 50]) wieder ganz in die alte Manier zurückgefallen (S. 30: „Sowohl die Werke und Tage wie die Theogonie sind echte Flickpoesie“), ebenso wie in seiner Ausgabe der Theogonie 1913. Ich kann ihm kaum irgendwo zustimmen.

<sup>7</sup> So glaube ich, daß dem Prooemion der Theogonie eine kürzere Fassung zugrunde liegt, die weit rascher auf das Ziel losging (vgl. u. S. 504, 46). Aber Hesiod kann sich im Preise der Musen gar nicht genug tun und hat immer wieder neue Erweiterungen eingefügt. Daß die jetzige Fassung in allem wesentlichen von ihm stammt und ihr Aufbau wohlverständlich ist, darin stimme ich Friedländer (Hermes 49, 1914, 1 ff. [oben S. 277]) und Wilamowitz (Die Ilias und Homer 463 ff.) durchaus zu. Von Einzelheiten bemerke ich, daß ich gegen Wilamowitz S. 477 f. und Bethe Homer II, 329 ff. mit Cauer Gött. Gel. Anz. 1917, 531 ff., Theog. 84 ff. nicht für das Vorbild, sondern nur für eine nicht sehr geschickte Umbildung von ♂ 170 ff. halten kann.

artigsten und gedankentiefsten Abschnitt der Erga, die Erzählung von den fünf Menschengeschlechtern oder von der Entwicklung des Menschengeschlechts. Ehe wir uns jedoch demselben zuwenden können, sind einige Bemerkungen über den Eingang des ganzen Gedichts unvermeidlich.

Das Prooemion geht mit raschen Schritten auf das Thema des Gedichts los: „Ihr Musen, die ihr in Liedern Ruhm verkündet<sup>8</sup>, von Pierien herbei! preist Zeus, euren Vater, im Gesange, ihn, durch den die sterblichen Männer unbekannt oder bekannt, ruhmreich oder ruhmlos sind, durch des großen Zeus Willen. Denn leicht macht er wuchtig, leicht aber drückt er den Wichtigen, leicht macht er den Hochangesehenen gering und erhöht den Unansehnlichen, leicht macht er den Krummen gerade und den Hochmächtigen runzlig, der hochdonnernde Zeus, der in der höchsten Höhe wohnt. Mach Augen und Ohren auf und höre, und richte den Prozeß nach dem Rechte, Du! Ich aber will dem Perses<sup>9</sup> Wahrhaftiges sagen.“

Die Alten haben diese Worte nicht verstanden; in sonst unerhörter Übereinstimmung verwerfen das Prooemion sowohl Aristarch wie Krates<sup>10</sup>. Die Neueren vor Kirchhoff und vor allem vor Leo haben es nicht besser gemacht — mit Schmerz trifft man in der langen Reihe dieser seltsamen Interpreten auch G. Hermann, der behauptet hat, das Prooemion der Erga sei eine *farrago senten-*

<sup>8</sup> D. h. durch deren Inspiration der Nachruhm, κλέα ἀνδρῶν, fortlebt.

<sup>9</sup> Die Überlieferung schwankt zwischen dem Dativ (ἐγὼ δέ κε Πέρσῃ ἐτήτυμα μῦθησαίμην) und dem Vocativ (ἐγὼ δέ κε, Πέρση, ἐτ. μῦθ.); wie sich neuere Herausgeber, z. B. Rzach, für den letzteren haben entscheiden können, ist mir unverständlich. Der Sinn ist ja: „die Entscheidung des Prozesses überlasse ich im Vertrauen auf mein Recht dem Zeus; ich selbst aber will dem Perses ins Gewissen reden“.

<sup>10</sup> Schol. Procl. init. und vit. Dionys. Perieg. bei Rühl, Rhein. Mus. 29, 83. Krates hat so wenig Verständnis für das, was der Dichter sagen will, daß er behauptet, die Prooemien der Erga und der Theogonie ließen sich jedem beliebigen Gedicht voransetzen! Aristarch berief sich auf Theophrasts Schüler Praxiphanes, der eine Handschrift ohne Prooemion aufgefunden hatte. Daran knüpft die alberne Geschichte bei Pausan. IX, 31, 4 von dem prooemienlosen Exemplar der Ἔργα auf einer Bleitafel an der Hippukrene.



*tiarum e diversis diversarum aetatum scriptoribus coniuncta*<sup>11</sup>! Und doch muß der Sinn jedem in die Augen springen, der nur einmal den Versuch macht, sie als wohlüberlegte Worte einer individuellen Persönlichkeit zu verstehn und die Beziehungen zu dem Gegenstand des Gedichtes aufzusuchen, dem Hesiod sie vorangestellt hat.

Hesiod hat einen Prozeß zu führen mit seinem Bruder Perses; die Entscheidung steht bevor und liegt in den Händen der βασιλῆες, die, von Perses bestochen, geneigt sind, das | Recht zu beugen und zu Perses' Gunsten zu entscheiden. Da ruft der Dichter den Götterkönig zu Hilfe, von dessen Willen alles menschliche Geschick abhängt: wenn er in den wenigen Worten so eingehend immer von neuem einerseits die Allmacht des Zeus, andererseits die Leichtigkeit hervorhebt, mit der er den Stolzen demütigen und den Niedrigen erheben kann, so bedeutet das nichts anderes, als was nachher in den Prozeßgedichten ausgeführt wird: Ihr übermütigen βασιλῆες bedenkt, wie leicht euch Zeus zu Fall bringen kann. Die Voraussetzung dabei ist die religiöse Überzeugung des Dichters, daß Zeus das Recht schirmt und den Frevel straft, eine Überzeugung, die in den Prozeßgedichten überall den lebendigsten Ausdruck findet<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Auch Rzach hat es offenbar nicht verstanden, da er noch in der zweiten kleinen Ausgabe (Teubner 1908), die sonst gegen die früheren viele Fortschritte zeigt, V. 9 und 10 von den vorhergehenden, mit denen sie aufs allerengste zusammengehören, durch einen Zwischenraum trennt. In der großen Ausgabe (1902) hatte er V. 1—9 als *rhapsodi cuiusdam prooemium* bezeichnet und V. 10 eingeklammert. [Völlig verständnislos steht dann wieder K. Ziegler in seinem Aufsatz über das Prooemion, Archiv f. Religionsgesch. XIV, 1911, 393 ff. der Dichtung gegenüber; er hält sie für ein Machwerk der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts! Daß seine stilistischen Argumente nichts beweisen, hat Norden, Agnostos Theos S. 259, 3 ausgeführt.]

<sup>12</sup> Nur eine andere Form, eine Umkehrung des Gedankens, ist es, wenn der Dichter V. 270 ff. sagt: „Jetzt wollt' ich, daß weder ich selbst unter den Menschen gerecht wäre (d. h. mich nach den Geboten der δίκη richtete und bisher gerichtet hätte) noch mein Sohn; denn übel ist es, daß ein Mann gerecht ist, wenigstens wenn größeres Recht der Ungerechtere (der im Unrecht ist) erhalten soll: aber doch erwarte ich noch immer, daß Zeus, der

Eben darum kann er seine Sache der Gottheit überlassen: sie wird helfen und sie hat geholfen. Denn sowenig ich in den Einzelausführungen mit Kirchhoff übereinstimmen kann, so zweifellos ist mir, daß er die Entstehung der Erga richtig erkannt hat. Die Grundlage des Werks bilden, wie bei Hesiods Zeitgenossen, den israelitischen Propheten, einzelne Dichtungen, die aus der momentanen Situation erwachsen sind: der Prozeß steht unmittelbar vor der Entscheidung<sup>13</sup>, und der Dichter ersetzt die Hilfe des Zeus, auf die er in seiner Not vertraut, in Wirklichkeit durch Selbsthilfe, durch Appell sowohl an die sittlichen Grundgedanken und die von den Göttern drohende Strafe<sup>14</sup> wie an die Massen, deren Entrüstung bei offener Rechtsbeugung aufflammen wird. Und diese Agitation hat gewirkt: wie der Fortgang des Gedichts zeigt, ist Hesiod später ein wohlhabender Mann im Besitz von Haus und Hof, der sich, bei eifriger Arbeit, auch gütlich tun kann, Perses ist verarmt, seine Künste haben ihm nichts genützt, er muß sich um Unterstützung an den Bruder wenden (V. 321 ff., 396 ff.)<sup>15</sup>. Das

kluge (μητιόεις, der überall einen Ausweg findet), das nicht zur Wirklichkeit machen wird“. In Wahrheit denkt der Dichter gar nicht daran, der δίκη Valet zu sagen: und wäre das Urteil gegen ihn ausgefallen, so würde er doch nicht von Zeus gelassen, sondern sich den Ausgang in anderer Weise zurechtgelegt haben. Aber seine Lage ist allerdings so verzweifelt, daß nur noch der Gott (und seine eigene agitatorische Dichtung) helfen kann. — Man traut seinen Augen nicht, wenn man sieht, daß Lehrs und Rzach V. 273 ἀλλὰ τὰ γ' οὔπω ἔολπα τελεῖν Δία μητιόεντα als Interpolation verworfen haben!

<sup>13</sup> Schoemanns von Rzach aufgenommene Änderung von V. 39 βασιλῆας δωροφάγους, οἳ τήνδε δίκην ἐθέλουσι δικάσσαι in ἐθέλοντι δικάσσαν ist eine abscheuliche Verballhornung, die den Sinn des Gedichts vollständig zerstört.

<sup>14</sup> Außerdem weist er den Bruder darauf hin, wie durch sein Treiben, durch die böse Eris, lediglich der Besitz aufgezehrt wird und er sich selbst ins Unglück stürzt, und mahnt ihn, statt dessen sich sogleich friedlich zu vergleichen (ἀλλ' αὖθι διακρινόμεθα νεῖκος ἰθείησι δίκῃς αἱ τ' ἐκ Διὸς εἰσιν ἄριστα).

<sup>15</sup> Unter den vielen Feinheiten des Gedichts, das durchweg Wort für Wort erwogen werden muß, wenn man es richtig verstehn will, ist eine

hat Hesiod den Anlaß gegeben, seine früheren Gedichte mit den Gedanken, zu denen er in langem Grübeln über Menschenleben und Menschenschicksal gelangt war, in einem großen Gedicht über das Menschenleben zusammenzufassen, das seinem früheren Gedicht über die Entstehung und Entwicklung der Welt ergänzend zur Seite tritt. So sind die *Erga* entstanden, und darum treten sie auf als eine große Mahnrede an Perses. Die früheren Prozeßgedichte bilden die unentbehrliche Ergänzung des positiven Teils: sie zeigen, wie man es nicht machen soll, der zweite Teil dagegen gibt die Anweisung zum richtigen Verhalten im Leben. Es ist aber völlig undenkbar, daß Hesiod Dichtungen wie die von Pandora und den fünf Menschenaltern oder die prachtvollen Schilderungen des frostigen Wintermonats (vgl. u. S. 515, 61) und des heißen | Sommers, die ihn, ohne irgendwelche aktuelle Beziehungen, als behaglich lebenden Bauern zeigen, und überhaupt das ganze Lehrgedicht von der Landwirtschaft und dem Seehandel als Agitationsmittel vorgetragen haben sollte, um die Richter zu einem gerechten Urteilsspruch zu zwingen oder seinen Bruder zu bewegen, den Streit fallenzulassen<sup>16</sup>.

Es empfiehlt sich, auf die Analogie, welche die Schriften der israelitischen Propheten bieten, etwas näher einzugehn. Den Kern der Sammlungen der „Worte“ des Amos, Hosea, Jesaja, Jeremia bilden isolierte, durch eine von den Zeitverhältnissen gegebene

der wirkungsvollsten, daß Hesiod den Bruder in den Prozeßgedichten nur mit seinem Namen anredet (Πέρση), in dem zweiten Teil dagegen, von V. 286 an, wo er als der wohlwollende Rater zu dem durch eigene Torheit verkommenen Bruder redet (V. 293 ff.), μέγα νήπιε Πέρση sagt. Das ist keineswegs boshaft, sondern gutmütig: du bist ein Tor gewesen, so zu handeln. Da aber, wo er beginnt, ihm den richtigen Weg zu weisen, V. 299, sagt er statt dessen: ἐργάζεαι, Πέρση, Διὸν γένος d. h.: „Du bist ja doch auch kein hergelaufener armer Schlucker, sondern von Zeus, dem πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, entsprossen, so gut wie ich und alle andern Menschen, die es zu etwas gebracht haben; also tue, was Zeus von den Menschen verlangt, und arbeite.“

<sup>16</sup> Diesen doch ganz deutlichen Sachverhalt hat Friedländer *Hermes* 48, 1913, 558 [oben S. 223] völlig verkannt, wenn er die sukzessive Entstehung des Gedichts bestreitet und es auch genetisch als Einheit auffassen will.

Situation hervorgerufene Einzelaussprüche, von denen manche, oft mit mehr oder weniger genauen Angaben über Anlaß und Zeit, in die Sammlungen aufgenommen sind, natürlich auch hier schon mit der bei einer schriftlichen Aufzeichnung unvermeidlichen, teils bewußten, teils unbewußten Abänderung des gesprochenen Wortes. In weitem Umfang aber haben die Propheten selbst ihre Äußerungen in Buchform zu einer großen, mehr oder weniger einheitlich disponierten Rede zusammengefaßt, bei der die bleibenden Grundgedanken des Prophetenworts scharf hervortreten, während die aus der Situation des Moments erwachsenen Bezeichnungen des damals gesprochenen Wortes möglichst abgestreift und oft nur noch aus einzelnen Andeutungen oder auch gar nicht mehr erkennbar sind. Daran sind dann einzelne Berichte über besonders bedeutungsvolle Vorgänge in lockerer Folge ange reiht. Vielfach führen sie uns den Hergang ganz lebendig vor Augen, und die dabei gesprochenen, von symbolischen Handlungen begleiteten Worte des Propheten können als völlig authentisch gelten, mögen auch oft sogleich als Flugblätter aufgezeichnet sein. Zugleich aber läßt diese lose Anordnung bequem die Möglichkeit zu Interpolationen, die sich oft, wie namentlich im Buch Jesaja, jahrhundertlang fortgesetzt haben; und nicht selten ist, bei farblos gehaltenen Sprüchen, die Frage, ob die Worte noch als authentisch gelten können, ebenso wenig mit Sicherheit zu entscheiden und im wesentlichen von subjektiven Eindrücken abhängig, wie bei so manchen Versen im Hesiod.

Ein rascher Überblick der Anlage der auf uns gekommenen Schriften der Propheten wird die Parallele noch anschaulicher machen. Das Buch des Amos setzt ein mit einer Strafrede gegen alle Nachbarvölker (einschließlich Judas) wegen ihrer Verbrechen, die nicht mehr vergeben werden können; so bahnt er sich den Weg zu dem eigentlichen Ziel, dem Strafgericht über Israel. In der Schilderung seiner Sünden ist c. 4, 6 ff. sein Verhalten bei der Hungersnot und Epidemie benutzt, die Jahwe vergeblich als Warnung gesandt hat, und bei der Amos nach c. 7, 1 ff. als Prophet aufgetreten ist und auf Grund von Visionen verkündet hat, daß Jahwe es sich noch einmal gereuen lasse. Ähnlich wird es bei zahlreichen anderen Worten liegen, die Amos in seiner Rede einheitlich



verarbeitet; aber von den geschichtlichen Einzelvorgängen hat er außer der damaligen Vision lediglich den Höhepunkt seiner Wirksamkeit, den Konflikt mit dem Priester des Reichstempels in Bet-el, aufgenommen (7, 7 ff.). Beide Stücke sind ganz lose und unverbunden dem Hauptteil seines Buches angefügt; den Abschluß bilden dann noch einige weitere Visionen und Strafreden, denen aber jede Beziehung auf einen bestimmten Einzelvorgang fehlt<sup>17</sup>.

Hosea hat sein Buch mit der Geschichte seines Ehelebens begonnen, die er symbolisch als Offenbarung Jahwes deutet; daran reiht sich dann seine große, lose gefügte Strafrede an. Bei Jesaja dagegen steht diese wieder voran (c. 1–5); dann folgt, ohne irgendwelche stilistische Verknüpfung, seine Berufungsvision (c. 6), und darauf eine Anzahl einzelner Szenen und Worte aus den Hauptmomenten seiner Wirksamkeit (c. 7–10), schließlich die Sprüche gegen die übrigen Völker, in die mehrere Stücke aus weit späterer Zeit eingesetzt sind (so vor allem c. 13. 14. 24–27). Am reichsten ist das Material bei Jeremia, bei dem uns denn auch, abgesehen von reinen Dubletten, wo einzelne Verse an zwei Stellen eingefügt sind, mehrfach zwei Versionen desselben Spruches und auch desselben Ereignisses erhalten sind. Einen lebendigen Einblick in die Entstehung gewährt der Bericht in c. 36, der, wie man allgemein und mit Recht annimmt, von Jeremias Schreiber Baruch verfaßt ist. Im vierten Jahre Jojaqims (604 v. Chr.) erhält Jeremia den göttlichen Auftrag, alle Worte, die Gott zu ihm geredet hat „von dem Tage an, da ich (zuerst) zu dir redete zur Zeit des Königs Josia (nach 1, 2. 25, 3 in seinem 13. Jahr, 626 v. Chr.) bis auf diesen Tag“, auf eine Buchrolle zu schreiben. Er diktiert sie dem Baruch und läßt sie in dem Tempel, den er selbst infolge einer kultischen Bindung nicht betreten darf, durch diesen allem Volk vorlesen. Der König, dem davon berichtet wird, läßt sich die Rolle bringen und schneidet von ihr ein Stück nach dem anderen ab, so wie es ihm vorgelesen ist, und wirft es ins Feuer. „Da nahm Jeremia eine andere Rolle, gab sie dem Baruch und ließ ihn nach seinem Diktat alle Worte des Buches, das König Jojaqim verbrannt

<sup>17</sup> Dabei wird 2, 6 in 8, 6 wiederholt, dort allgemeiner, hier prägnanter gefaßt.



hatte, (nochmals) niederschreiben, und fügte zu ihnen noch viele gleichartige Worte hinzu<sup>18</sup>.<sup>a</sup>

Diese zusammenfassende Bearbeitung seiner Reden liegt offenbar im ersten Teil des Buches Jeremia (c. 1–9), von mehreren Einschüben abgesehen, im wesentlichen intakt vor. Es ist natürlich, daß dabei, abgesehen von seiner Berufung (c. 1), Worte aus älterer Zeit nur vereinzelt und in starker Überarbeitung und Anpassung an die gegenwärtigen Verhältnisse<sup>19</sup> verwendet sind, um so mehr aber solche aus den letzten Jahren; da sind uns diese dann mehrfach daneben auch in den an den Grundstock angehängten Abschnitten über Einzelvorgänge in wenig abweichender, authentischerer Fassung erhalten<sup>20</sup>. In c. 11–16. 18–20 sind mehrere Einzelreden angeschlossen, die auch noch zu der älteren Sammlung gehören mögen; den wirkungsvollen Abschluß bildet hier 20, 14 bis 18 der Verzweiflungsfluch über den Tag, an dem er geboren ward, da er nichts als Mühsal, Kummer und Schmach zu erdulden hat<sup>21</sup>. Dann aber folgen, ziemlich ungeordnet, zahlreiche Einzelstücke, teils aus der Zeit Jojaqims, teils aus der Zedekias (c. 21–26), und dann, immer ausführlicher werdend, die Geschichte seiner Wirksamkeit und seiner Schicksale unter Zedekia und nach der

<sup>18</sup> In dieselbe Zeit, aber vor die oben erwähnte Szene, gehört die isoliert dastehende, stark überarbeitete Rede Jeremias c. 25, in der er das Juda und allen anderen Völkern durch Nebukadnezar bevorstehende Strafgericht verkündet und gleichfalls auf seine erfolglose Wirksamkeit vom 13. Jahre Josias an Bezug nimmt. [Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß ich die immer mehr verwildernde Hyperkritik nicht mitmachen kann, die jetzt auch auf alttestamentlichem Gebiet immer mehr um sich greift; bei Horst, Die Anfänge des Propheten Jeremia, Z. Alttest. Wiss. 41, 1923, 94 ff. hat sie dahin geführt, daß er das Auftreten des Jeremia unter Josia aus der Geschichte streicht; seine Wirksamkeit soll erst nach der Schlacht bei Megiddo 608 begonnen haben (S. 132)].

<sup>19</sup> So vor allem 6, 22 ff. die Worte über die vom äußersten Norden kommende Invasion, die sich ursprünglich auf die Skythen bezogen, jetzt aber auf die Chaldäer gedeutet werden konnten.

<sup>20</sup> So c. 7 über den Tempel = c. 26; 7, 30 ff. über den Götzendienst und das Opfer der Erstgeburt = 19, 4 ff.

<sup>21</sup> Der gleiche ergreifende Ausbruch der verzweifelnden Stimmung, in abweichender Fassung, kehrt auch 15, 10 f. wieder.

Zerstörung Jerusalems bis zur Wegführung nach Ägypten (c. 27 bis 45; dazwischen eingeschoben ist das schon besprochene c. 36 über die Aufzeichnungen und Reden unter Jojaqim). Dieser ganze, in sich zusammenhängende Abschnitt ist von Baruch aufgezeichnet; er schließt denn auch mit einem Trostwort an diesen (c. 45)<sup>22</sup>.

Es bedarf keiner weiteren Ausführung, wie nahe sich diese Gestaltung der Prophetenschriften mit der Komposition der Erga Hesiods berührt. Auch hier erkennen wir die Verwendung und Überarbeitung älterer Fassungen und ihre Einfügung in einen größeren Zusammenhang; auch hier kehrt der sprunghafte Übergang von einem Gedanken zum anderen und die Gewaltsamkeit wieder, mit der der Verfasser sich den Weg bahnt<sup>23</sup> und die den Interpreten notwendig auf Irrwege führt, wenn er den Text streng logisch analysiert und nicht versucht, den Gedankengang psychologisch zu erfassen. Auch hier schließen die Prozeßgedichte V. 202 mit νῦν δ' αἶνον βασιλεῦσιν ἐρέω φρονέουσι καὶ αὐτοῖς ebenso unvermittelt an die vorangehenden zusammenhängenden Ausführungen an, wie die Einzelsprüche der Propheten an die großen Einleitungsreden. Nur ist das Streben, aus dem großen Gedicht trotz alledem eine innere Einheit zu machen, doch weit konsequenter durchgeführt als bei den Propheten; gerade dieser Folie gegenüber tritt die formelle Überlegenheit der Griechen doch auch hier hervor.

Die Aufgabe des Menschen, so können wir Hesiods Gedanken in moderner Fassung wiedergeben, ist, sich durch eigene Arbeit seine Existenzmittel zu schaffen. Die große Triebfeder ist die gute Eris, der Wetteifer, das Streben, vorwärtszukommen. Diese steht unter dem Sittengesetz, der Δίκη, der Rechtsordnung des sozialen Lebens, die im Gegensatz zu den Tieren, die die Δίκη nicht kennen und sich auffressen (V. 275 ff.), das Zusammenleben der Menschen

<sup>22</sup> Weiter angehängt sind c. 46—51 die Sprüche gegen andere Völker, die bei keinem Propheten fehlen dürfen; in LXX sind sie, in abweichender Anordnung, zwischen 25, 13 und 25, 15 eingeschoben.

<sup>23</sup> So gleich V. 42 ff., wo das zunächst für die dadurch zur Gewinnung des Lebensunterhalts erforderlich gewordene Arbeit (vgl. u. S. 483 f.) gebrauchte Verbum κρύπτειν ihm die Möglichkeit gewährt, auf die Vorenthaltung des Feuers durch Zeus (κρύψε δὲ πῦρ V. 50) und von da aus weiter auf die Geschichte des Prometheus und der Pandora zu kommen.

aufrechterhält. Alles, was sie verletzt, Gewalttätigkeit, Meineid, falsches Zeugnis und Betrug, gehört dem Bereich der schlechten Eris<sup>24</sup> an und führt, auch wenn es momentan Erfolg zu bringen scheint, doch schließlich mit Notwendigkeit zum Verderben: das ethische Postulat, daß die Gottheit ein gerechtes Weltregiment führt, beherrscht das gesamte Denken des Dichters, es gibt den Ausgleich, die innere Beruhigung des Gewissens und die Ergebung in das Schicksal auch da, wo scheinbar die Nöte des Lebens, die der Bauer Hesiod schwer und tief empfindet, kaum noch der Hoffnung Raum lassen. Wir haben uns eben in die Ordnung zu fügen, die Zeus den Menschen auferlegt hat, und auf ihn zu vertrauen, mag uns das in manchen Lagen auch schwer genug vorkommen: der Glaube überwindet alles.

Freilich hätte die Welt auch anders geordnet sein können: die Natur könnte alles von selbst geben, „so daß die Arbeit eines Tages für das ganze Jahr genug gäbe und du das Steuerruder in den Rauchfang hängen könntest und die Rinder und Maultiere nichts zu arbeiten hätten“ (42 ff.). | Aber die Götter haben es anders gewollt; sie haben die Mittel des Lebens dem Menschen verborgen, so daß er sie nur durch Arbeit hervorholen kann (42. 47), und ihn zugleich mit zahlreichen Nöten heimgesucht, Arbeit, Krankheiten und allen Übeln, die über die Erde dahinflattern; und dazu kommt als Ärgstes noch das Weib, das dem Mann den Sinn betört und ihm tausend Plagen bringt — es sei denn, daß er eine gute gefunden hat<sup>25</sup>; aber „nichts Schaurigeres gibt es als

<sup>24</sup> Vgl. V. 195 ff. Ζῆλος κακόχαρτος, wie Ἔρις κακόχαρτος V. 28; ζῆλος wechselt auch sonst synonym mit ἔρις, z. B. V. 23.

<sup>25</sup> In der Theogonie halten für Hesiod auch bei der besten Frau Gutes und Schlimmes sich das Gleichgewicht (Theog. 607 ff.); in den Erga erkennt er an, „daß es für den Mann kein größeres Gut gibt als ein gutes Weib“ (702). In seiner Jugend, als er in Not war, hat ihn offenbar seine Ehehälfte arg geplagt — sie mag oft nicht gewußt haben, woher sie das Essen beschaffen sollte —; im Alter, als sie sich nicht mehr putzte und er ein wohlhabender Bauer geworden war, scheint seine Ehe ganz behaglich geworden zu sein, so daß der alte Weiberhaß in den Erga nur noch gelegentlich nachzittert, wenn auch immer noch in recht heftigen Ausbrüchen (57 ff., 373 ff., 703 ff.).

ein böses Weib, das nur auf die Mahlzeit lauert; sie sengt ohne Fackel auch einem kräftigen Mann das Fell und führt ihn in ein böses Alter“ (702 ff.). Als Gegengewicht ist den Menschen nur die Hoffnung belassen — aber auch sie ist ihnen nur zur Hälfte zuteil geworden, denn sie bringt die Sicherheit der Erfüllung nicht mit sich, sondern sitzt am Rande des Fasses unter dem zugeschlagenen Deckel<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Das ist offenbar der Sinn von V. 96 ff. Ein Übel, wie man oft gedeutet hat, ist sie für Hesiod keineswegs; sie steht im Gegensatz zu den ἄλλα μυχία λυγρά, die frei auf Erden herumflattern. Daß Hesiod hier so wenig wie auch sonst gar oft zu klarem Ausdruck seiner Gedanken gelangt ist, sondern die von ihm überarbeiteten Elemente der alten Mythen und Dichtungen — in diesem Falle einer Umdeutung und Ätiologie des Pithoigienfestes, die er mit dem Pandoramythus zusammengearbeitet hat — untereinander und mit dem, was er eigentlich sagen will, fortwährend in Widerspruch stehn, ist offenkundig. Das soll man anerkennen und seine Gedanken aus dem unbeholfenen Ausdruck herauschälen, aber nicht daran rütteln. Es gibt psychologisch kaum ein interessanteres und lehrreicherer Studium als die richtige Interpretation Hesiods; die nächste Analogie bieten auch hier die alttestamentlichen Propheten. [Der Art, wie Schwartz, Prometheus bei Hesiod, Ber. Berl. Ak. 1915, 133 ff. die beiden Versionen der Prometheusgeschichte behandelt, vermag ich kaum irgendwo zuzustimmen (vgl. u. Anm. 28). Für die Erga konstruiert er durch zahlreiche Athesen und Ergänzungen als die ursprüngliche Erzählung des Dichters, daß das Faß die Vorräte enthalte, die die Götter nach V. 42 den Menschen vorenthalten oder verborgen haben (κρύψαντες); Epimetheus habe sich betören lassen, das Weib zur Herrin des Hauses zu machen und ihr das Faß anvertraut, das sie dann leichtfertig öffnet, so daß die Vorräte zerstreut werden und die Hoffnung bleibt, von der der Mensch aber nicht leben kann; daran habe dann Hesiod etwas unüberlegt die Ausbreitung der Krankheiten angeknüpft. Die so konstruierte Geschichte mag ja viel besser sein als die von Hesiod geschaffene; nur schade, daß sie eben nicht bei ihm steht, sondern lediglich ein modernes Phantasiegebilde ist. Insofern ist sie der Fabel 58 des Babrius gleichartig, einer ganz sekundären Umgestaltung der hesiodischen Erzählung, die über den Ursprung keinerlei Aufschluß gewähren kann. In anderer Weise hat bekanntlich Aeschylus Prom. 248 ff. die Elpis umgewandelt in eine den Menschen von Prometheus gewährte Gabe, die sie den Tod vergessen läßt.]

Wie das gekommen ist, das erklärt Hesiod wie in der Theogonie aus der heiligen Geschichte, die er zu dem Zweck umdichtet und umdeutet, und zum Teil auch erst selbst durch Zusammenfügung völlig fremdartiger Elemente ganz neu schafft. Im einzelnen steht er ihr genau ebenso gegenüber, | wie bis auf den heutigen Tag der bibelgläubige Christ den Mythen des Alten und Neuen Testaments: hier und da beseitigt er einen Widerspruch, der ihm gar zu arg entgegentritt, aber in der Regel kümmert er sich darum nicht, sondern ist zufrieden, wenn er den einen und den andern Zug für seinen Zweck deuten kann, nicht selten auf die allergewaltsamste Weise, und damit eine Grundlage für seine Anschauung findet. In derselben Art setzt er sich — genau wie der christliche Prediger — über die zahlreichen sittlichen Anstöße hinweg, welche die Erzählungen auch in seiner Bearbeitung noch für ein logisches Denken enthalten. Das religiöse Denken operiert eben nicht logisch, sondern psychologisch, und der geläuterte sittliche Gottesbegriff bleibt dennoch unerschüttert bestehen, mag von Gott auch noch soviel Arges erzählt werden — damit findet das religiöse Denken sich ab, so gut es gehn mag. Wie aus dem brutalen Feur-dämon der israelitischen Mythen der Gott-Vater des Jesus von Nazareth und weiter der philosophische Gott des modernen Denkens geworden ist, so ist für Hesiod die ungebändigte Naturmacht des Himmelsgottes Zeus, der die Titanen in den Tartaros gestürzt und dem Menschenfreund Prometheus ein furchtbares Los bereitet hat, zum Träger der sittlichen Weltordnung geworden, die | dem Menschen zwar ein schweres Los auferlegt, aber doch, eben dadurch daß dieser sich in sie fügt — oder daß, falls er ihr widersteht, Zeus ihre Aufrechterhaltung erzwingt —, ihm die Existenz innerhalb der sozialen Gemeinschaft und damit zugleich die menschliche Kultur ermöglicht.

In diesen Gedanken liegt der gewaltige Fortschritt über das naive Denken der homerischen Welt hinaus, den Hesiod bezeichnet. Bei ihm ist alles reflektiert: jedes Wort seiner Gedichte hat er lange bei sich herumgetragen und hin- und hergewälzt, ehe er es ausspricht. Wir dürfen uns dadurch nicht irremachen lassen, daß seine Gedanken uns in religiösem Gewande entgegentreten, daß eine leise und warme Naturempfindung in ihm lebt, daß er rei-



zende Idyllen zu zeichnen vermag, wie in der gegenbildlichen Schilderung des Winters und des Sommers. Das alles ist durch und durch sentimental, ja man kann ruhig sagen, modern, nicht naiv; eben darum versagt er vollständig, wo er versucht, Einzelvorgänge lebensvoll und anschaulich zu schildern, eben auf dem Gebiet, wo die Stärke der homerischen Poesie liegt (so beim Titanenkampf, oder etwa in beiden Bearbeitungen der Geschichte des Prometheus), während ihm das Visionäre, Ahnungsvolle vortrefflich gelingt: gerade beim Titanenkampf oder z. B. bei der Theophonie der Musen schauen wir die nebelhaften Umrisse der übersinnlichen Geister- und Götterwelt. Dagegen darf man niemals versuchen, die einzelnen Züge in alle ihre Konsequenzen zu verfolgen, ihm ein scharfumrissenes Detailbild der Einzelvorgänge aufzuzwängen. Sobald man das versucht, verwirrt man sich in ausweglose Irrgänge; aber dagegen protestiert auch seine gesamte Denkweise und Poesie.

Eben darum gelangt bei Hesiod aber auch die Doppelseitigkeit des menschlichen Lebens zu großartigem Ausdruck. Gewiß; es ist nichts als Mühe und Not, und alle Kultur mehrt nur das Elend: ein behaglich genießendes, sorgenfreies Dasein hat Zeus den Menschen nicht gewährt oder entrissen, und nur als Sehnsuchtsbild der Phantasie kann dies Ideal vor die Seele treten, die dann um so schmerzlicher die harte und bittere Not des realen Lebens empfindet. Aber auf der andern Seite fühlt der Dichter ebensosehr, daß Arbeit adelt. In gewaltigen Worten hat er ihre Bedeutung, die ἀρετή, die sie dem Menschen verleiht, gepriesen, und voll stolzen Selbstbewußtseins rühmt er sich der Einsicht in die Grundbedingungen des menschlichen Lebens, die er besitzt und die ihm ermöglicht, auch den intellektuell Schwächeren auf den richtigen Weg zu führen (293 ff.). So hat er den Pessimismus, so tief er in seinem Gefühlsleben wurzelt, dennoch überwunden oder wenigstens zurückgedrängt: das Leben ist schwer, aber der Mensch kann es doch bestehen und durch energische Arbeit zu innerem Gleichgewicht und zur Gottergebenheit gelangen.

Freilich, wenn er das Leben und die Verhältnisse seiner Zeit betrachtet, drängen sich die finsternen Züge immer wieder in den Vordergrund; und so steht er der Kultur an sich eben so feindselig gegenüber wie Rousseau. Aber auch hier hat ihm sein Grübeln den Blick geschärft: er erkennt den notwendigen inneren Zusammenhang dieser Kultur, die er verwirft, mit der Arbeit, die er preist, und ist imstande, den Gedanken einer Kulturentwicklung zu fassen und ihre Bedingungen darzulegen, wenn auch ihr Resultat, wie er es im eigenen Leben erfahren hat und an den Menschen seiner Umgebung täglich erfährt, nur eine ständig fortschreitende Steigerung des Elends ist.

In zwei parallelen Erzählungen hat Hesiod darzulegen versucht, wie der gegenwärtige Zustand des menschlichen Lebens entstanden ist. Die eine, eine Neubearbeitung des Prometheusmythus, den der Dichter in der Theogonie schon einmal behandelt hatte, jetzt aber in Einzelzügen erweitert und umgestaltet<sup>27</sup>, mit starker Benutzung

<sup>27</sup> Es ist völlig evident, daß Hesiod in der Theogonie hier wie auch sonst oft (so bekanntlich in der Hephaestogeschichte) ein ihm vorliegendes Gedicht benutzt und aus ihm nur diejenigen Züge entnommen hat, die er für seine Zwecke brauchen kann, während er über alles andere kurz hinweggeht. Aus ihm entnimmt er den Ausdruck ἀλυκτοπέδησι V. 521, den er V. 522 durch δεσμοῖς ἀργαλέοισι erläutert, ferner μελίησι oder μελίοισι V. 563 (erklärt durch θνητοῖς ἀνθρώποις, οἱ ἐπὶ χθονὶ ναιετάουσιν V. 564), das ihm selbst schon kaum noch verständlich gewesen ist (vgl. u. Anm. 46). Daher wird auch die Bekanntschaft des Hörers mit Epimetheus und dem Pandoramythos V. 511 ff. vorausgesetzt, und dieser auch im folgenden V. 570 ff. nicht erzählt, sondern nur skizziert, um die Invektive gegen die Frauen daran anzuknüpfen. So erklärt sich ferner die Umwandlung der Betrugsgeschichte in Mekone, in die Hesiod, seinem Glauben entsprechend, aber in schroffem Widerspruch mit der von ihm beibehaltenen Vorlage, den Zug einsetzt, daß Zeus die List des Prometheus durchschaut habe (daher wird Ζεὺς ἄφθιτα μῆδεα εἰδώς zweimal gesagt V. 545. 550, vgl. auch V. 613 ff.); ebenso befreit Herakles den Prometheus οὐκ ἀέκητι Ζηνός V. 529 ff. Man erkennt Hesiods Gedanken und Arbeitsweise vollkommen, wenn man an V. 535—561 auch nur ein Wort ändern will. — Die Voraussetzung der ursprünglichen Erzählung ist, daß ehemals Götter und Menschen zusammenwohnten V. 535. 586, wie in unseren Märchen; das hat Hesiod beibehalten, aber nicht weiter verwertet.

seiner älteren Be|arbeitung<sup>28</sup>, behandelt nur das Elend, das durch Prometheus Verschuldung über die Menschen gekommen ist (Weiber, Krankheiten und alle Übel, erträglich gemacht nur durch die Hoffnung), wie in der Genesis durch den Sündenfall der Urmenschen. In dem parallelen λόγος, von den fünf Weltaltern, wird dagegen zugleich der Versuch gemacht, die Ent|wicklung des Menschengeschlechts und seiner Kultur in einer großartigen historischen Konstruktion darzulegen.

<sup>28</sup> Er entnimmt ihr nicht nur die (umgestaltete) Schmückung der Pandora, deren in der Theogonie weggelassener Name in den Erga ätiologisch gedeutet wird; sondern ebenso ist Erga 48 = Theog. 565, und der Schlußvers 105 οὕτως οὐ τί πη ἔστι Λιὸς νόον ἐξαλέασθαι variiert den Schluß der Prometheusgeschichte in der Theogonie V. 613 ff. [Nachdem jetzt Robert, Pandora, Hermes 49, 1914, 17 ff. [oben S. 342] Ursprung und Entwicklung des Mythos von der Erdgöttin Pandora und seine Umgestaltung durch Hesiod klar dargelegt hat, hat Schwartz S. 139 den Einfall von Lehrs wieder aufgenommen, der Name Pandora Erga 81 nebst der zugehörigen Etymologie sei interpoliert, Hesiod habe dies Gebilde der Götter als das Weib schlechthin bezeichnet, ihm gehörten nur die Worte ὀνόμηνε δὲ τήνδε γυναῖκα an, als ob, von allem anderen abgesehn (das Neue, was Hesiod in den Erga bringt, ist ja gerade, daß er jetzt den in der Theogonie ausgeschalteten Namen Pandora wieder einführen und erklären kann), auch der dürftigste Schriftsteller eine solche Namensverleihung („er gab ihr den Namen Weib“) ausdrücklich hervorheben könnte, wenn er nicht den Namen etymologisch erklären will. — Im übrigen bemerke ich zu Roberts Aufsatz, daß auf dem jetzt verschollenen nolaner Vasenbilde S. 36 (das Robert nach Raoul Rochette, mon. inéd. pl. 64 verkleinert reproduziert hat) der untersetzte, wie ein Handwerker aussehende bärtige Mann, der vor dem halbfertigen Frauengebilde steht, doch wohl nicht Prometheus ist, wie Robert annahm, sondern Hephaestos; vor der Frauenfigur liegt in der nach Angelins Zeichnung gegebenen Reproduktion bei Patroni, Vasi dipinti del Museo Vivencio Tav. 29 (danach auch bei Ellen Harrison, Study of Greek religion p. 280; bei Raoul Rochette ist die Krone weggelassen) die zackige στεφάνη (Theog. 578, in der Erga 75 durch einen Blumenkranz ersetzt). Diese Seite illustriert also Hesiod, während die andere Seite die aufsteigende Erdgöttin darstellt, vor der ihr Befreier Epimetheus mit dem Hammer steht, den sie mit ausgestreckter Hand begrüßt.]

Mit diesem allbekannten und doch in seinem Gedankeninhalt meines Wissens noch nie wirklich verstandenen und ausgeschöpften Abschnitt des Gedichts wollen wir uns im folgenden eingehender beschäftigen.

„Wenn Du Lust hast, will ich Dir noch eine zweite Erzählung in den Grundzügen vortragen, auf Grund guter Kenntnis — Du aber nimm sie zu Herzen —, wie aus gleicher Wurzel entstanden sind die Götter und die sterblichen Menschen“ (V. 106–108).

Die älteren Philologen (unter ihnen leider auch Lehrs) haben ihre Unfähigkeit, Hesiods Gedanken zu verstehen, überall dadurch zugleich offenbart und unter dem Schein methodischer Gelehrsamkeit zu verhüllen versucht, daß sie über das Gedicht eine Fülle von Athesen ausgestreut und daneben durch weite Absätze die Einheitlichkeit des Gedichts aufgelöst haben. Diesem Schicksal sind natürlich auch unsere Verse nicht entgangen; auch Rzach hat noch in der großen Ausgabe von 1902 alle drei Verse eingeklammert und V. 108 von den beiden vorhergehenden getrennt, während er 1908 die Echtheit der beiden ersten anerkennt, dagegen V. 108 athetiert: „*illatum esse vidit Lehrs.*“ In Wirklichkeit ist eine Verbindung zwischen der Prometheuserzählung und der von den Weltaltern natürlich ganz unentbehrlich, und V. 106 f. tragen, wenn irgend etwas, den Stempel Hesiods. Nicht um eine schöne Geschichte zu erzählen, trägt er die Erzählung vor, sondern um zu belehren; die Moral aber soll der Hörer (Perses) sich selbst daraus ziehen: „beherzige sie und denke darüber nach“. Eben darum gibt der Dichter, wie immer, nur die Hauptmomente und geht über alles ihn nicht weiter interessierende und für seinen didaktischen Zweck unwesentliche Detail hinweg<sup>29</sup>: das besagt das von ihm geschaffene, | nur hier vorkommende Wort ἐκκορυφώσω, etwa „ich will sie herausgipfeln“, d. i. die Höhenpunkte des λόγος vortragen. Er kann ihn gut, d. h. zutref-

<sup>29</sup> Daher ergeben sich hier wie in der Prometheus-Pandora-Erzählung oder z. B. in der vom Titanenkampf Anstöße genug, wenn man versucht, die hier skizzierte Weltentwicklung im einzelnen in homerischer Art anschaulich auszumalen oder gar mit andern Mythen zu verbinden. Das ist aber für Hesiod durchweg ganz gleichgültig; ihm kommt es nur auf die Grundzüge und ihre ethisch-religiöse Bedeutung an.

fend, berichten, denn er kennt ihn — εἶ καὶ ἐπισταμένως —; mit andern Worten, die Erzählung ist sein geistiges Eigentum, ihm von den Musen als Wahrheit offenbart, d. i. das Ergebnis seiner eigenen Spekulation über die Entwicklung des Menschengeschlechts, bei der er zwar ältere Traditionen benutzt, aber gründlich überarbeitet und erst selbst in den richtigen Zusammenhang gebracht und in das richtige Licht gerückt hat. So präzise wie nur möglich gibt uns der Dichter in diesen Worten über sein Material, seine Arbeitsweise und seine Auffassung Aufschluß: nur müssen wir uns ernstlich bemühen, ihn zu verstehn, und uns vor allem leichtfertigen und oberflächlichen Aburteilen hüten; das verträgt kein Autor der Weltliteratur weniger als Hesiod.

Daß auf die Ankündigung eines neuen λόγος eine kurze Inhaltsangabe folgt, ist durchaus natürlich; und so schlecht V. 109 χρύσειον μὲν πρότιστα γένος κτλ. an σὺ δ' ἐν φρεσὶ βάλλεο σῆσιν (107) anschließen würde, so vortrefflich schließt es sich an ὡς ὁμόθεν γεγάασιν θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι (108): vom Ursprung des Menschengeschlechts soll erzählt werden, da folgt „zuerst bildeten die Götter das goldene Geschlecht“ ganz natürlich. Aber allerdings bietet v. 108 inhaltlich einen schweren Anstoß, der eben zu seiner Athetese geführt hat: denn das Folgende erzählt, wie die Götter ein Geschlecht der Menschen nach dem andern bildeten (ποίησαν), aber keineswegs „wie Götter und Menschen aus derselben Wurzel, ὁμόθεν, entstanden sind“. Indessen gerade dieser Anstoß bestätigt nur den hesiodischen Ursprung von V. 108: wie hätte denn ein späterer Interpolator dazu kommen sollen, den Inhalt der folgenden Erzählung in diese Worte zusammenzufassen, die mit ihm absolut nicht übereinstimmen? Nur Hesiod selbst kann diesen Vers geschrieben haben. Er erklärt sich daraus, daß hier die Tradition durchschimmert, die Hesiod benutzt, aber von Grund aus umgestaltet hat. Die Geschichte von den Weltaltern ist nicht nur inhaltlich, sondern auch sagengeschichtlich die Parallele zu der von Prometheus und den Titanen: das goldene Geschlecht lebt zur Zeit des Kronos | (V. 111), das silberne dagegen ist von Zeus unter die Erde gebannt (V. 138), sein Sturz, wie wir sehn werden, ursprünglich identisch mit dem Sturz der Titanen. So setzt auch die Geschichte von den Menschenaltern ebensogut wie die Prometheus-



geschichte (Theog. 535. 586) voraus, daß Götter und Menschen ursprünglich zusammenlebten und sich erst später voneinander getrennt haben (ebenso wie z. B. in der Paradiesesgeschichte der Genesis); daher ὁμόθεν γεγάασι. Aber mit Absicht drängt Hesiod diesen Zug in den Hintergrund; eine Durchführung der parallelen Entwicklung der Götter und Menschen würde ihn in unentwirrbare Probleme verstrickt und von seinem didaktischen Zweck weit abgeführt haben. Er will vielmehr in diesem Gedicht nur Menschen-geschichte geben, und auch diese nur insoweit, als sie das Menschen-los und die dem Menschen gestellten Aufgaben verständlich macht. Daher begnügt er sich mit den angeführten Hinweisen in V. 108. 111. 138, und deutet außerdem den Zusammenhang mit der Prometheus-Pandora-Geschichte dem aufmerksamen Hörer dadurch an, daß er V. 112 f. in der Schilderung des goldenen Zeitalters: ὧς τε θεοὶ ζῶεσκον<sup>30</sup> ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ οἰζύος die kurz vorhergehenden Worte der Pandorageschichte V. 90 f. πρὶν μὲν γὰρ ζῶεσκον ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνοιο νούσων τ' ἀργαλέων mit geringer Variation wiederholt. Das ist nicht dichterisches Unvermögen oder mechanische Wiederholung einer stereotypen Wendung, sondern bewußte Absicht: die Zeit vor Pandoras Faßöffnung ist eben die des goldenen Zeitalters; aber der Dichter will nicht eine vollständige Geschichte der Urzeit geben, sondern entnimmt dem Bilde, das er sich von ihr gemacht hat<sup>31</sup> | jedesmal nur diejenigen Züge, die er für seinen speziellen Zweck braucht.

<sup>30</sup> So Diodor, was mir besser scheint als δὲ ζῶον oder δ' ἔζων der Hesiodhandschriften. Im übrigen sind in dem Zitat bei Diodor V 66 weitere Interpolationen aus V. 91 f. eingedrungen.

<sup>31</sup> Das Bild ist natürlich hier sowenig wie sonst bei Hesiod ein anschaulich in allen Einzelheiten durchgeführtes, wie bei den homerischen Dichtern. Das kann Hesiod weder seiner dichterischen Begabung nach erreichen noch wäre es bei den Tendenzen, die er verfolgt, auch dem größten poetischen Genie vollkommen erreichbar. Er ist eben ein Grübler, oder sagen wir lieber geradezu ein Philosoph, und die Sagengeschichte dient ihm ebenso lediglich als Substrat seiner eigenen Spekulationen, wie etwa dem Plato in seinen Mythen. Daher muß er sich immer im Unbestimmten und Nebelhaften halten.

Das goldene Zeitalter ist also die Zeit, ehe Prometheus das Feuer raubte und damit zwar die Kultur, aber zugleich Arbeit und Not unter die Menschen brachte, und Pandora aus ihrem Faß alle Übel und Krankheiten über die Menschen ausfliegen ließ. Es ist die Zeit, „da Kronos im Himmel das Königtum innehatte“ (V. 111); und Sage und Sprichwort hat ja die Verbindung des goldenen Zeitalters mit Kronos und den Titanen bis in die spätesten Zeiten festgehalten. Aber dahinter steht dann der Sturz der Titanen, und damit eine ganz andere Auffassung der Titanen als Repräsentanten der ursprünglichen rohen Gewaltsamkeit im Gegensatz zu der dauernden Weltordnung des Zeus. Das weiß Hesiod sehr wohl, und in der Theogonie hat er diese Auffassung ausgeführt. Aber an unserer Stelle kann er sie nicht brauchen, da ein Eingehn darauf die Tendenz seiner Erzählung von der Folge der Menschengeschlechter trüben, wenn nicht völlig zerstören würde. Er hat sich aus dem Dilemma in einer sehr feinen und für seine Art äußerst bezeichnenden Weise gezogen. Er erwähnt den Götterkampf und den Titanensturz überhaupt nicht, und ebenso vermeidet er auszusprechen, daß die beiden ersten Generationen von den damaligen Göttern, d. i. von Kronos und den Titanen, geschaffen seien. Beim dritten und vierten Geschlecht sagt er ausdrücklich, daß Zeus sie geschaffen habe (Ζεὺς δὲ πατὴρ τρίτον ἄλλο γένος μερόπων ἀνθρώπων χάλκειονποίησε, und αὐτίς ἔτ' ἄλλο τέταρτον . . . Ζεὺς Κρονίδηςποίησε . . . ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος), und vom fünften, dem eisernen der Gegenwart, versteht es sich von selbst. Beim goldenen und silbernen Geschlecht dagegen heißt es gleichmäßig ἀθάνατοιποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες; wer diese „Unsterblichen“ sind, ist ganz unbestimmt gelassen<sup>32</sup>. | Daß das vollbewußt ist, wird dadurch über jeden Zweifel erhoben, daß Hesiod beim goldenen Geschlecht unmittelbar darauf

<sup>32</sup> Die Empfindung, die er selbst hat und bei seinen Hörern erzeugt, ist natürlich, daß es die jetzt regierenden Götter sind; denn für das religiöse Bewußtsein haben diese allezeit die Welt regiert, mag auch die heilige Geschichte ganz anders lauten. Aber Hesiod weiß, daß tatsächlich damals Kronos und die Titanen regierten, und darf daher hier nicht Zeus sagen. Er hilft sich aus diesem Konflikt zwischen Geschichtsüberlieferung und religiöser Empfindung, indem er alles unbestimmt läßt: „es machten sie die Unsterblichen, die auf dem Olympe wohnen; sie waren aber zur Zeit

hinzufügt οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὅτ' οὐρανῷ ἐμβασίλευεν. Wenn sie „zur Zeit des Kronos lebten“, können die „Unsterblichen“, die sie geschaffen haben, nur Kronos und die Titanen sein. Das weiß der Dichter sehr wohl, aber er *will* es nicht aussprechen. Beim silbernen Geschlecht fehlt zunächst jede derartige Angabe; aber zum Schluß heißt es τοὺς μὲν ἔπειτα Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυψε χολούμενος. Also ist Zeus inzwischen ans Regiment gelangt, und der Untergang des silbernen Geschlechts fällt zusammen mit dem Sturz der Titanen. Dieser historische Rahmen ist dem Dichter vollkommen gewärtig, und jeder Hörer oder Leser mag ihn aus seinen Worten entnehmen; aber gesagt hat er es nicht, weil er jede unmittelbare Erwähnung des Titanenkampfs und der Göttergeschichte fernhalten will, da sie sofort ein ganz andersartiges Interesse wachrufen würden als das, welches der Dichter hier verfolgt.

Genau in derselben Manier hat er nun auch, um darauf noch einmal zurückzukommen, den V. 108 gestaltet, ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι. Er kennt den sagengeschichtlichen Zusammenhang, in dem seine Erzählung steht; aber er begnügt sich mit dieser kurzen Andeutung, jedes weitere Eingehn darauf würde die Geschlossenheit und einheitliche Wirkung seines λόγος zerstören.

Die zwiespältige Auffassung des Kronos und der Titanen in der Sagengeschichte, der Widerspruch zwischen der Sage vom goldenen Zeitalter und der vom Titanenkampf führt uns auf die Frage nach Inhalt und Ursprung dieser Gestalten und | Erzählungen; und darüber müssen wir zunächst Klarheit gewinnen, ehe wir weitergehen können. Eine auf alle Einzelheiten eingehende Analyse würde allerdings viel zu weit führen; doch hoffe ich, daß die folgenden, das Ergebnis dieser Untersuchungen zusammenfassenden Sätze der inneren Evidenz nicht entbehren werden.

des Kronos, als der im Himmel regierte“, nicht etwa: „Kronos und seine Genossen hatten sie geschaffen“. Wer den logischen Maßstab anlegt, müßte hier den stärksten Anstoß nehmen und ändern; aber die logische Analyse führt bei all solchen Werken (ebenso z. B. bei den alttestamentlichen Propheten) niemals zum Ziel, sondern nur die psychologische Betrachtung, das Versenken in die reiche und widerspruchsvolle Gedankenwelt der Dichtung.

Bekanntlich hat noch Kaibel wieder in einem postumen Aufsatz versucht, den Mythos vom Sturz des Kronos und der Titanen in Geschichte umzusetzen, indem er sie als ehemalige Götter einer später durch den Zeuskult verdrängten Religion deutete. Demgegenüber ist es meines Erachtens religionsgeschichtlich allein zulässig, nicht von dem auszugehen, was sie nach der von den Dichtern gestalteten Sagengeschichte einmal gewesen sein sollen, sondern von dem, was sie für das Volksbewußtsein, für die religiösen Vorstellungen einer für uns noch lebendig greifbaren Gegenwart wirklich sind. Und hier kann kein Zweifel sein, daß sie in der Tiefe der Erde waltende Mächte sind. In den Grundfesten des Weltalls, im Tartaros, hausen die θεοὶ ὑποταρτάρεοι, οἱ Τιτῆνες καλέονται, oder οἵπερ ἐνέρετοί εἰσι θεοὶ, Κρόνον ἄμφις ἔοντες Ξ 203. 271. Ο 224 f. Hymn. Apoll. 334 ff., bei denen die Götter ihre heiligsten Eide schwören. Von hier aus spenden sie Fruchtbarkeit und allen Segen. Als solche Mächte kennt sie der attische Volksglaube, der im Fest der Kronien, im Hochsommer (12. Hekatombaeon), seinen Ausdruck findet, einem Freudenfest der gütigen Mächte, bei dem keine lebenden Wesen getötet und keine blutigen Opfer dargebracht werden, bei dem die Arbeit auch für die Sklaven ruht und die Armen beschenkt werden, da die Erddämonen ihre Gaben freiwillig und überreichlich spenden. Dem entspricht die Erzählung von dem goldenen Zeitalter unter Kronos Herrschaft, das ehemals, wie im Märchen von den Heinzelmännchen oder der palästinensischen Paradiesessage, dauernd auf Erden herrschte, während es jetzt nur noch im Kronienfest wieder auflebt. Daß auch diese Erzählung in Attika heimisch ist, beweist die aus den Kreisen der Bauern stammende Vergleichung der Herrschaft des Peisistratos mit der des Kronos<sup>33</sup>. |

Aber die Erdmächte sind wankelmütig; sie nehmen ihre Gaben wieder zurück und vernichten sie. Darauf wird Kronos' alter Beiname ἀγκυλομήτης „der Krummsinnige“ beruhen (aus dem dann

<sup>33</sup> Außerhalb Attikas findet sich Kronos bekanntlich nur vereinzelt, so in Olympia (wo ihm bei der Frühjahrsnachtgleiche geopfert wird), in Rhodos (S. 495) und im Monat Kronion in Samos mit seinen Kolonien Minoa auf Amorgos und Perinthos sowie in Magnesia a. M.



vielleicht die Sichel als seine Waffe abgeleitet ist), und ebenso offenbar das Verschlingen seiner Kinder, die er dann im regelmäßigen Kreislauf des Naturlebens wieder von sich gibt. So mag es sich auch erklären, daß ihm (nach Porphyrios de abstin. II 54) auf Rhodos am sechsten Metageitnion, also im heißen Hochsommer, ein Mensch geopfert wird, den man vorher mit Wein trunken gemacht hat, falls nicht einfach die alte Sitte vorliegt, dem unterirdischen Gotte einen Boten zu schicken, nachdem er an dessen Gabe, dem Wein, sich gesättigt hat. Fremde (phönikische) Elemente sind darin schwerlich mit Recht gesucht worden.

Als Erddämon ist Kronos schon lange vor Homer — bei dem *Κρονίδης* und *Κρονίων* alte, längst stereotyp gewordene Namen des Zeus sind — in die Mythologie übergegangen. Kronos ist Vater des Zeus<sup>34</sup>, wie Gaia die Mutter des Uranos ist (Hes. Theog. 126 f.). Als die den kleinasiatischen eng verwandten kretischen Kultbräuche und die sie deutenden Sagen von den Griechen übernommen wurden, wird der feindliche Dämon, der dem Zeuskinde nachstellt, Kronos genannt; er muß den Steinfetisch des Zeus durch Zauber von sich geben, die Berggöttin Rhea, die Mutter des Zeus, wird seine Gemahlin.

Es ist möglich, daß von hier aus die Sage vom Titanenkampf sich entwickelt hat. Aber auch eine sehr einfache Reflexion konnte zu ihr führen. Kronos und die Titanen sitzen an der grausigen, von Hesiod mit gewaltiger Poesie geschilderten (Theog. 717–773) Stätte, an der das Weltall wurzelt, fern vom Licht und allem Leben, in den Schauern der Finsternis. Wie kommen sie hierher, die doch älter sind als die Götter, die sie gezeugt haben, und die daher vordem die Welt beherrscht haben und also am Tageslicht geweilt haben müssen? Da ergibt sich die Erzählung vom Sturz der Titanen von selbst; und so wurden sie die Repräsentanten eines fernen Urzustandes, ehe die Götter, die jetzt regieren, mit Zeus an der Spitze die Herrschaft gewonnen und die Welt geordnet haben. In dieser Gestalt hat, wie mehrfache Erwähnungen bei Homer zeigen, die Aödenpoesie sie ausgebildet und die Dichtungen von der Titanomachie geschaffen, die Hesiod für seine Theogonie benutzt und überarbeitet hat.

<sup>34</sup> Ihm folgen dann sekundär seine Geschwister.



Aber daneben steht immer die andere freundliche Auffassung, die im Kronienfest und in der Sage von dem paradiesischen Zeitalter des Kronos fortlebt, und die später zu der Ansicht geführt hat, daß Kronos noch jetzt ein glückseliges Leben führe, freilich weit draußen, außerhalb der Erde, jenseits des Okeanos, auf den Inseln der Seligen<sup>35</sup>. Diese Auffassung hat nur lokale Geltung, eben da, wo sie vom Kultus getragen wird, so speziell (und ursprünglich vielleicht ausschließlich) in Attika; daher taucht sie dann später in der von Attika ausgegangenen Orphik wieder auf. Jene andere Vorstellung dagegen ist, wie alles Homerische, Gemeingut der griechischen Religionslehre geworden.

Hesiod hat beide Auffassungen gekannt und benutzt, die homerische in der Theogonie, die kultische in der Erzählung der Erga vom goldenen Zeitalter. Es ist wohl nicht zweifelhaft, daß er die letztere aus Attika entlehnt hat, ebenso wie die Prometheussage, die ja ihre Wurzeln einem speziell attischen Fest verdankt. Schwerlich waren die beiden Sagen zu seiner Zeit schon über Attika und dessen nächste Umgebung hinaus verbreitet<sup>36</sup>.

Aber Hesiod hat diese Sage von Grund aus umgestaltet und zur Trägerin der tiefsten Spekulationen über Wesen und innere Entwicklung der Menschheit gemacht. Gegeben war ihm nichts weiter als die Schilderung der idealen Zustände unter Kronos, wie sie bei den Kronien als Abbild des vorzeitlichen Lebens vorübergehend wiederaufleben, und der Name des „goldenen“ Geschlechts. Den Gegensatz dazu bilden die jetzigen Menschen mit ihrer Not und ihrem Unfrieden. Alles andere ist, wie wir sehen werden, von Hesiod selbst geschaffen; es ist ein sehr arger, auf völliger Verken-

<sup>35</sup> Bekanntlich ist diese Version in manchen Handschriften auch in Hesiods Erga V. 169 interpoliert (im Genfer Papyrus kommen dann noch weitere Verse hinzu). Mit Hesiods Weltbild steht der Vers in krassem Widerspruch, und die alten Philologen haben ihn mit Recht verworfen (Proklos zu V. 159, vgl. u. S. 506, 48).

<sup>36</sup> Das Prometheusgedicht, das Hesiod in der Theogonie benutzt und überarbeitet, mag sikyonisch sein, wenn Mekone, wo es die Auseinandersetzung und Trennung zwischen Göttern und Menschen lokalisiert, wirklich Sikyon ist.

nung seines Wesens und seiner schöpferischen Selbständigkeit beruhender Mißgriff, wenn man meint, in der Erzählung von der Folge der Zeitalter steckten irgendwelche weiteren traditionellen Elemente, und ehe Hesiod εὖ καὶ ἐπισταμένως seinen λόγος vortrug, hätte irgend jemand von ihr etwas gewußt<sup>37</sup>. Wohl aber ist es hier wie überall ein hoher Genuß, den Gedankengängen des großen Denkers nachzugehen. Nur erfordert das gespannte Aufmerksamkeit auf jedes seiner Worte und ein Sichversenken in die rastlose Gedankenarbeit, deren Ergebnisse er, vielfach noch in unbeholfener Sprache, dem Bruder und dem Publikum vorgelegt hat.

Das gegenwärtige Menschengeschlecht ist charakterisiert durch das Eisen. Aber Hesiod kennt die kulturgeschichtliche Tatsache, daß die Verwendung des Eisens jungen Ursprungs ist, daß ihm eine Zeit voranliegt, in der Waffen und Werkzeuge aus Erz waren<sup>38</sup>. So ergab sich die Folge Gold — Erz | — Eisen. Daraus entstand der Gedanke einer Charakterisierung der Menschheitsentwicklung nach den Metallen<sup>39</sup>, und da durfte natürlich das vierte Hauptmetall, das

<sup>37</sup> [Überall, wo die Sage von den Menschengeschlechtern benutzt und weiter ausgemalt wird (so Arat phaen. 100 ff. Horaz epod. 16, 63 ff. Ovid Met. I 89 ff. Juvenal 6, 1 ff.), liegt ausschließlich Hesiod zugrunde. Dabei wird nicht selten gekürzt, die beiden Waffenzeitalter werden zusammengeworfen, die Heroen weggelassen (letzteres auch bei Ovid). So erwähnt Arat nur Gold, Silber, Erz (er versetzt die Entrückung der παρθένος = Δίκη, um derentwillen er von den Zeitaltern redet, gegen Hesiod bereits ins ehernen Geschlecht), Horaz und Juvenal nur Gold, Silber, Eisen, ebenso die kürzere, im Papyrus Bouriant (bei Croenert, Kolotes und Menedemos S. 160) erhaltene Fassung des Prooemiums des Babrius (die längere Fassung im Athous zählt alle fünf Geschlechter auf). Es ist ein kaum begreiflicher Mißgriff, wenn man darin eine ältere, vor Hesiod liegende Fassung gesucht hat (so z. B. Friedländer Z. f. Gymnasialwesen 66, 1912, 11. März, der auch in der ganz sekundären Umgestaltung der Faßgeschichte bei Babrius, oben S. 484, 26, eine vorhesiodische Fassung zu finden glaubt).]

<sup>38</sup> Aus Metall gebildet sind die Menschen der vier Geschlechter natürlich nicht, wie überdies bei dem ehernen Geschlecht noch ausdrücklich gesagt wird.

<sup>39</sup> Denkbar wäre, daß außerdem beim ehernen Zeitalter Sagen von ehernen Riesen der Urzeit, wie Talos auf Kreta (den Apollonius Rhod. IV 1638 ff. zum letzten Überlebenden des ehernen Geschlechts macht:

Silber, nicht fehlen. Warum Hesiod zwischen das eherne und das eiserne Geschlecht ein fünftes andersartiges, das Heroengeschlecht, eingeschoben hat, werden wir später sehn.

Es galt, das so gewonnene Schema mit Inhalt zu erfüllen. Hesiod ist so verfahren, daß er nicht eine einheitliche, von oben nach unten steigende Entwicklung gibt, sondern zwei parallele Entwicklungsreihen, auf der einen Seite das goldene und das silberne Geschlecht, auf der andern das eherne und das eiserne, die beiden letzteren unterbrochen durch das dazwischengeschobene Heroengeschlecht. In beiden Fällen ist das jüngere Geschlecht (Silber und Eisen) die Entartung des vorhergehenden (Gold und Erz). Die beiden Gruppen aber entsprechen dem Wandel im Weltregiment, der Ersetzung der Herrschaft des Kronos durch die des Zeus; der von Zeus herbeigeführte Untergang des silbernen Geschlechts fällt mit dem Sturz der Titanen zusammen, oder vielmehr, er ist seinem Wesen nach mit ihm identisch.

Jetzt können wir zur Einzelinterpretation übergehn und den Beweis für die eben ausgesprochenen Sätze führen. Ehe wir feststellen können, was Hesiod mit seiner Dichtung gewollt und was er selbständig geschaffen hat, müssen wir ermitteln, was er der Überlieferung oder dem Volksglauben entnommen hat. Und hier geben uns seine eigenen Angaben ganz unzweideutige Auskunft. Bekanntlich gibt er bei allen Geschlechtern an, was nach ihrem Untergang aus ihnen geworden ist; was er über das goldene und das silberne Geschlecht sagt, führt uns in die Welt der göttlichen Mächte: es sind Wesen des religiösen Glaubens, die noch jetzt unter den Menschen wirken. Hier haben wir es also mit Gestalten zu tun, die lebendigen religiösen Vorstellungen der Zeit des Dichters entnommen sind.

χαλκείης μελιγενέων ἀνθρώπων ῥίξης λοιπὸν ἔόντα; aber eben die Benutzung Hesiods zeigt, daß dieser umgedeutet ist, wenn Talos wirklich von Erz sein soll), mitgewirkt haben; aber ein Hinweis darauf fehlt völlig, im Gegenteil, es wird ausdrücklich gesagt, daß ihre Waffen von Erz waren, mit deutlichem Hinweis auf die Kulturgeschichte (μέλας δ' οὐκ ἔσκε σίδηρος). Kirchhoff, der Fanatiker einer alles individuelle Leben erstickenden mechanischen Gleichmacherei, hat diese Verse natürlich atheisiert, weil bei den anderen Geschlechtern nichts Derartiges gesagt ist!

Sehn wir indessen genauer zu, so ergibt sich ein ganz charakteristischer Unterschied. Von den Menschen des goldenen Geschlechts heißt es<sup>40</sup>:

- 121 αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ μοῖρ' ἐκάλυπεν,  
οἳ μὲν δαίμονες ἄγνοοι ἐπιχθόνιοι τελέθουσιν  
123 ἐσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων,  
126 πλουτοδόται καὶ τοῦτο γέρας βασιλῆιον ἔσχον.

Also sie sind jetzt „auf Erden waltende heilige Dämonen, die das Übel abwehren, über den Menschen wachen und ihnen Reichtum verleihen; das ist ihr Königsamt“. Mit den 30 000 Wächtern, die Zeus über die Menschen gesetzt hat, um ihr sittliches Verhalten zu erspähen und zu berichten (V. 252 ff.), mit denen eine späte Interpolation (s. Anm. 40) sie identifiziert, haben sie gar nichts zu tun; vielmehr spenden sie freiwillig Reichtum und Segen, ohne Zutun der Menschen, denen sie wohlgesinnt sind. Somit ist klar, daß diese Dämonen des goldenen Geschlechts gar nichts anderes sind als Kronos und die Titanen, d. i. die Erdmächte des Kronienfestes. Wie diese im Mythos, so lebten auch sie ehemals in der Welt des Lichtes, aber nicht als Götter im Himmel, sondern als glückselige Menschen; und so sind sie auch nicht in gewaltigem Kampfe in den Tartaros gestürzt, sondern „das Schicksal, das Todeslos (μοῖρα) hat sie schließlich verhüllt“ (von der Erdoberfläche ent-rückt); aber „sie starben wie vom Schlaf bezwungen“ | (116), sie sind sanft und schmerzlos entschlafen zu seligem Fortwirken in

<sup>40</sup> Bekanntlich sind V. 121–123 in viel besserer Fassung als in den Hesiodhandschriften bei Plato Krat. 397 e, V. 121 f. bei Plato rep. V 468 e überliefert; danach hat Leo, Hesiodica 17, den Text so wie ich ihn anführe rekonstruiert. Abweichend ist im Kratylos nur καλέονται für τελέθουσιν, was rep. gibt (die μερόπων statt θνήτων bietet; ferner steht in einem Teil der Kratyloshandschriften ὑποχθόνιοι für ἐπιχθόνιοι). Die Vulgata ist V. 121 γαῖα für μοῖρ' (s. u. S. 500, 42). V. 122 f. τοὶ μὲν δαίμονες εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλὰς ἐσθλοὶ ἐπιχθόνιοι φύλακες θνήτων ἀνθρώπων. Ferner sind in den Handschriften V. 254 f. als V. 124 f. eingeschoben: οἳ ὅα φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα ἡέρα ἐσάμενοι, πάντη φοιτῶν-τες ἐπ' αἶαν, s. im Text; Plutarch, Prokles, Macrobius kennen diese Interpolation noch nicht, wie Rzsch bemerkt.

der Geisterwelt. So hat die doppelte Auffassung der Kronossage zu einer Zerlegung in zwei verschiedene Gruppen von Wesen geführt; dort Kronos und die Titanen, hier die seligen Erddämonen, die abgeschiedenen Menschen des goldenen Geschlechts.

Im Gegensatz zu dieser lebensvollen Schilderung ihrer Wirkksamkeit steht die Dürftigkeit dessen, was Hesiod über die Stellung der Menschen des silbernen Geschlechts berichtet; und der Gegensatz wird dadurch noch fühlbarer, daß der Eingangsvers jenes Abschnittes hier wiederholt wird:

140 αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖ' ἐκάλυπεν,  
τοὶ μὲν ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοῖς<sup>41</sup> καλέονται  
δεύτεροι· ἄλλ' ἔμπης τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπιδεῖ.

Also „sie heißen Selige, die unter der Erde leben, und nehmen die zweite Stelle [nach den Dämonen des goldenen Geschlechts] ein; immerhin aber ist auch ihnen noch ein ehrenvoller Platz gewährt“. Aber ihre Existenz ist völlig inhaltlos: in Wirklichkeit weiß Hesiod von ihnen gar nichts zu sagen, und worin ihre τιμή, ihre „Ehre“ oder vielmehr ihre Funktion, besteht, darüber erhalten wir nicht die mindeste Andeutung. Es ist ganz klar, daß diese Wesen nicht dem Volksglauben angehören, sondern eine nach dem Schema des goldenen Geschlechts gestaltete Erfindung des Dichters sind. Das einzige, was er von ihnen zu sagen weiß, ist, daß sie „unter der Erde“ hausen, ὑποχθόνιοι, während die Dämonen des goldenen Geschlechts „auf der Erde“ walten, ἐπιχθόνιοι<sup>42</sup>. | Das ist eine für

<sup>41</sup> Das ist eine, wie es scheint, evidente Konjektur von Peppmüller, die auch Rzach aufgenommen hat. Die Überlieferung gibt θνητοί, was kaum verständlich scheint. Will man es halten, so muß man μάκαρες θνητοί mit Rhode (Psyche 94) als einen „Verlegenheitsausdruck“ fassen, „selige Sterbliche“ oder vielmehr „selige Tote“.

<sup>42</sup> Eben darum ist die Überlieferung der Handschriften über das goldene Geschlecht in V. 121 κατὰ γαῖα κάλυπεν falsch und durch die bei Plato bewahrte κατὰ μοῖρ' ἐκάλυπεν zu ersetzen; hätte die Erde sie verhüllt, so wären sie nicht ἐπιχθόνιοι, sondern ὑποχθόνιοι. Beim silbernen Geschlecht dagegen wird die handschriftliche Lesung (eine Kontrolle aus älterer Zeit besitzen wir hier nicht) κατὰ γαῖα κάλυπεν richtig und die Variation Absicht sein: sie hausen eben unter der Erde.



die Systematik sehr brauchbare Differenzierung; aber für die Religion und den Volksglauben hat sie gar keine Bedeutung. Denn die Erdmächte hausen zwar in der Tiefe der Erde, aber ihre Wirkung zeigen sie an der Erdoberfläche, in dem, was sie aus der Erde heraus ans Tageslicht senden. Wesen, die ausschließlich auf die unterirdische Welt beschränkt sind, können nicht auf den Menschen wirken und kommen daher für das religiöse Bewußtsein nicht in Betracht. Mit vollem Recht hat Hesiod daher den ὑποχθόνιοι μάκαρες gar keine Wirkung zugeschrieben; sie sind unter diesem Namen den Menschen bekannt, und das ist ihre τιμή; das ist aber auch alles.

Hesiod hat also, um sein Schema zu füllen, die Dämonen des goldenen Zeitalters, ursprünglich identisch mit Kronos und den Titanen, in zwei Gruppen geschieden: Reichtum spendende Erdmächte, die ihre Wirkung auf der Erdoberfläche entfalten, und unterirdische selige Geister ohne irgendwelche Wirkung. Daß er so verfahren ist, wird weiter dadurch erwiesen, daß er in derselben Weise den Kronosmythus zerlegt, soweit er ihn in diese Erzählung aufgenommen hat: das goldene Geschlecht lebt zur Zeit der Herrschaft des Kronos, aber die Katastrophe der Titanen tritt nicht bei seinem Absterben ein, sondern beim Untergang des silbernen Geschlechts: τοὺς μὲν ἔπειτα Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυσε χολούμενος, mit der Motivierung οὐνεκα τιμᾶς οὐκ ἔδιδον μακάρεσσι θεοῖς, οἳ Ὀλυμπον ἔχουσιν, in der der Gegensatz der Titanen gegen die Olympier beibehalten ist, wenn auch natürlich in anderer, durch die Erzählung notwendig gemachter Wendung.

Was Hesiod von Leben und Sinnesart des silbernen Geschlechts erzählt, ist alles seine eigenste Schöpfung; das Leben des goldenen Geschlechts dagegen wird nach den Vorstellungen von der Zeit des Kronos geschildert: „sie lebten wie Götter ohne Sorgen, ohne Mühen (Arbeit) und Jammer; und auch das elende Alter war ihnen fremd, sondern immer gleichmäßig bleibend an Füßen und Händen<sup>43</sup> | ergötzten sie sich an Festschmäusen, frei von allen Übeln;

<sup>43</sup> Es ist der alt gewordene Dichter, der diese Verse verfaßt hat; er hat das Schwinden der Körperkräfte und die Gebrechen des Alters an seinem Leibe selbst erfahren. Diese Stimmung geht durch die ganzen Erga hindurch.

sie starben wie vom Schlaf bezwungen; alles Gute ward ihnen zuteil: reichlich gab der Acker von selbst üppigen Ertrag, sie aber bestellten die Felder (ἔργ' ἐνέμοντο) willig (eifrig, ἐθελήμοι — das Wort ist von hier aus in die Literatur gekommen) und in Ruhe (ohne Streit, ἡσυχοί) mit vielen Edlen zusammen<sup>44</sup> — denn obwohl die Erde alles von selbst gibt, kann Hesiod sich den Menschen doch nur als Bauern denken, der „willig“ an die Feldarbeit geht, die ihm aber in dieser glückseligen Zeit keine Plage macht.

Das ist das Idealbild vom Menschenglück, wie es der Dichter in engem Anschluß an das Volksmärchen von Kronos und die Festbräuche der Kronien entworfen hat. Aber für ihn bedeutet es etwas ganz anderes, wie das Gegenbild vom silbernen Zeitalter lehrt, das er, als freie Schöpfung seines eigenen Nachdenkens, ihm gegenüberstellt. Wohl wäre es schön, das ist, was er lehren will, wenn das Menschenleben so gestaltet wäre, wie das Märchen es schildert; und wir können uns ja vorstellen und ausmalen, daß es wirklich einmal — zur Zeit des Kronos — so ausgesehen hat: aber was ist die notwendige Folge davon? Die Degeneration, das Schwinden der körperlichen und geistigen Kraft, auf der doch allein die Existenz des Menschen beruht. Wenn es ein goldenes Zeitalter gegeben hat, so sieht die nächste Generation ganz anders aus, „ein weit schlechteres Geschlecht, dem goldenen weder in physischer Anlage noch in intellektuellem Vermögen gleichartig“, γένος πολὺ χειρότερον, χρυσέω οὔτε φυὴν ἐναλίγκιον οὔτε νόημα. „Vielmehr hundert Jahre lang wurde der Knabe bei der Mutter zu Hause aufgezogen, ein zappelndes Kind (ἀτάλλων) ohne Verstand (μέγα νήπιος). Und kam er endlich zur Mannbarkeit, so lebten sie nur noch kurze Zeit, von Leid heimgesucht infolge ihres Unverständes: denn sie waren nicht fähig, die Freveltaten gegeneinander zu vermeiden, noch waren sie gewillt, die Unsterblichen zu ehren und auf den heiligen Altären der Seligen zu opfern, wie es sich gebührt | für die Menschen je nach ihren Wohnsitzen<sup>45</sup>. So

<sup>44</sup> Der hier bei Diodor interpolierte Schlußvers ἀφνειοὶ μήλοισι, φίλοι μακάρεσσι θεοῖσι ist törichterweise in die moderne Zählung als V. 120 aufgenommen.

<sup>45</sup> ἢ θέμις ἀνθρώποις κατὰ ἥθεα. Das ist sehr hübsch und eine feine

hat sie Zeus im Zorn verhüllt (ausgetilgt), weil sie den seligen Göttern des Olymp ihre Ehren nicht gaben.“ Wenn die Menschen des goldenen Geschlechts die Könige sind, so sind die des silbernen die Prinzen. Der Wohlstand und das üppige Leben, wo die Natur alles von selbst gibt und der Mensch nur zuzugreifen braucht, um zu genießen, führt zur Verweichlichung, zum Aufpäppeln der Kinder unter der überzärtlichen Pflege der Mutter, und weder die Körperkraft wird entwickelt noch der Verstand, der auch hier wie bei Sokrates und Plato und in aller richtigen Ethik in erster Linie eine sittliche Kraft ist, die dem Leben Halt und Maß gibt. Aber diese jungen Leute, welche die Schule des Lebens nicht durchgemacht haben, bilden sich ein, lediglich dem eigenen Gutdünken folgen zu können, ohne Ordnung und Herkommen zu achten: untereinander geraten sie durch ihre Selbstsucht in Streit (ὕβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύναντο ἀλλήλων ἀπέχειν), und von den Göttern und ihren Geboten wollen sie nichts wissen (οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν ἤθελον), weil sie selbst klug genug zu sein glauben. So müssen sie zugrunde gehen: Zeus erfüllt ihr Geschick, sie sind für das menschliche Leben unbrauchbar.

Jetzt verstehn wir, was Hesiod geben will: durchaus nicht Sagen-geschichte, sondern Betrachtungen über die Bedingungen und Aufgaben des menschlichen Lebens. Gekleidet sind sie in die Form einer Entwicklungsgeschichte der Menschheit, und diese entnimmt ihr Material der überlieferten heiligen Geschichte, die der Dichter jedoch, hier wie immer, von Grund aus umgestaltet, damit sie seinen Lehren (oder seinem religiösen Weltbilde) dienen kann. Dadurch erhält seine Dichtung und sein Gedankensystem ein theologisches Gepräge; und damit gerät sie in die Widersprüche, denen jedes theologische System anheimfallen muß, welcher Religion es auch angehören mag, da es zuletzt doch immer wieder in die Überlieferung ausmünden muß; mag es dieselbe auch noch so sehr | korrigieren und umdeuten, eben dadurch bekennt es, daß es doch an sie gebunden ist. Die Widersprüche, in die Hesiod sich verwickelt hat, und die Art, wie er sich aus ihnen herauszuwinden versucht,

religionsgeschichtliche Beobachtung Hesiods: aller Kult ist lokal und daher nach den Wohnsitzen verschieden.

haben wir zum Teil schon kennengelernt; ein weiterer und einer der ärgsten ist, daß er den Taugenichtsen des silbernen Geschlechts nach ihrem Tode nun doch noch eine wahrlich ganz unverdiente Belohnung geben muß, weil er sie aus den seligen Dämonen des goldenen Zeitalters abgezweigt hat. Dieser innere Widerspruch ließ sich bei der Anlage, die er seiner Erzählung gegeben hat, nicht vermeiden: wir müssen ihn, wie der Dichter selbst, als den Willen des Zeus hinnehmen.

Zeigt das erste Paar die Entwicklung einer nicht durch eigene Kraft, sondern durch ein gütiges Geschick verliehenen materiellen Kulturbüte zu physischer und psychischer Degeneration und damit zum selbstverschuldeten Untergang, so zeigt das zweite Paar, wie der umgekehrte Gang, die aufsteigende Entwicklung von roher physischer Kraft zu hoher geistiger Kultur, nicht minder zur Entartung führt, die den Untergang zu bereiten droht, aber zu einer Entartung, die nicht auf Erschlaffung, sondern vielmehr auf Steigerung der geistigen Kräfte beruht und darum nur um so ärger ist. Während das erste Paar ein Phantasiebild ist, welches anschaulich macht, wie unmöglich und unausführbar die Träume sind, die der Mensch in den Nöten des Tages als ersehntes Ideal sich ausmalt, und zu welch verderblichen Konsequenzen sie in Wirklichkeit führen würden — die Menschennatur ist, durch den Willen der Götter, nun einmal anders geartet, als diese Träume voraussetzen —, so handelt das zweite Paar von den wirklichen, jetzt lebenden Menschen und von ihrer geschichtlichen Entwicklung. Eben darum kann der Dichter hier die Erzählungen benutzen, welche von ihren früheren Zuständen und ihrer Entstehung umlaufen. Die Menschen des dritten, ehernen Geschlechts, „dem silbernen in nichts gleichartig“, hat Zeus aus Eschen gebildet<sup>46</sup>, „furchtbar und | gewaltig:

<sup>46</sup> Hier ist der alte, sonst fast verschollene Volksglaube benutzt, daß die ersten Menschen als Früchte auf den Bäumen, und zwar speziell den Eschen, gewachsen sind, Hesych. *μελίας κάρπος* 'τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, offenbar Erläuterung eines Dichterzitats. Schol. AT zu X 127: die Alten hielten die Menschen für *μελιηγενέας*. Paläph. c. 36 τὸ πρῶτον γένος ἄνωθεν ἐκ μελίων γενέσθαι φασίν. Die Ergänzung dazu bietet, wie in vielen anderen Volkssagen (auch bei den Israeliten), die Entstehung aus

ihre Beschäftigung sind Kriege und Gewalttaten (ἄρῃος ἔργα στονόεντα καὶ ὕβριες); nicht aßen sie Korn (d. h. sie trieben keinen Ackerbau, wie die Menschen des goldenen Geschlechts), sondern hatten den harten Sinn des Stahls, unnahbare (?) Wesen<sup>47</sup>. Große Kraft und unantastbare Arme waren ihnen aus den Schultern ge-

dem Fels (vgl. die Deukalionsage). Davon unterhielt man sich in Märchen: daher Od. τ 163 οὐ γὰρ ἀπὸ δρυὸς ἔσσι παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρης (benutzt von Plato apol. 34 d und rep. VIII 544 d). Il. X 126 ff. sagt Hektor von Achill: οὐ μὲν πως νῦν ἔστιν ἀπὸ δρυὸς οὐδ' ἀπὸ πέτρης τῷ θαριξέμεναι, ἅτε παρθένος ἡϊθεός τε, παρθένος ἡϊθεός τ' θαρίζετον ἀλλήλοιιν. Die gleiche aus dem Schwatzen über solche Volksmärchen hervorgegangene Redensart verwertet Hesiod in der Theogonie 35 in dem Verse, der wahrscheinlich in der ursprünglichen, später vom Dichter überarbeiteten und erweiterten Fassung den Übergang vom Prooemion zur Erzählung bildete: ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα περὶ δρυὶν ἢ περὶ πέτρην, d. h. was schwatze ich hier von gleichgültigen Dingen, wo ich meine große Aufgabe, die Entstehung der Welt darzulegen, zu erfüllen habe! Meines Erachtens sind sowohl die Νύμφαι, ἃς Μελίας καλέουσ' ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν Theog. 187 so zu erklären (aus den Blutstropfen der Scham des Uranos entstehn einerseits die Erinyen, andererseits die beiden Geschlechter, welche die Erde bevölkern, die Giganten und die durch ihre Erzeuger, die Eschennymphen, repräsentierten Menschen, vgl. schol. ἐκ τούτων ἦν τὸ πρῶτον γένος τῶν ἀνθρώπων), wie die μελῖαι oder μέλιοι in der Prometheusgeschichte Theog. 563, wo Zeus οὐκ ἐδίδου μελίησι [var. μελίοισι] πυρὸς μένος ἀκαμάτοιο. Hesiod hat diesen Vers aus der poetischen Vorlage übernommen, die er überarbeitet, und erläutert ihn im folgenden Vers durch θνητοῖς ἀνθρώποις, οἱ ἐπὶ χθονὶ ναιετάουσιν (vgl. o. Anm. 27). Daß er das rätselhafte Wort richtig gedeutet hat, kann kaum bezweifelt werden (vgl. schol. μελίοισιν ἦτοι τοῖς ἀνθρώποις, ἢ ὅτι ἐκ Μελιῶν ἐγένοντο Νυμφῶν, ἢ ὅτι γεννώμενοι ἐρρίπτοντο ὑπὸ ταῖς μελῖαις, ὃ ἔστι δένδροις — das ist natürlich eine Umdeutung der Erzeugung durch die Eschen und die Eschennymphen); alle andern zum Teil äußerst gesuchten Erklärungen, welche die Neueren aufgestellt haben, erscheinen mir gänzlich unmöglich. [Auch Schwartz, Ber. Berl. Ak. 1915, 136 deutet wieder: Zeus gab den Eschen das Feuer nicht, er ließ den Blitz nicht in sie einschlagen. Andere, wie Bergk und Rzach, haben an die Erzeugung des Feuers durch Reiben oder Bohren von Eschenholz gedacht. Es scheint mir ganz unmöglich, daß derartige Gedanken so hätten ausgedrückt werden können.]

<sup>47</sup> Die Bedeutung von ἄπλαστοι ist bekanntlich ganz unsicher.



wachsen auf dem wuchtigen Leibe. Von Erz waren ihre Waffen, von Erz ihre Häuser, | von Erz ihre Arbeitsgeräte (χαλκῷ δ' εἰργάζοντο); das schwarze Eisen gab es damals noch nicht. Und so sind sie von ihren eigenen Händen bezwungen in das modrige Haus des schaurigen Hades gegangen, namenlos; so schrecklich sie waren, so hat doch der schwarze Tod sie gepackt, und sie mußten das glänzende Sonnenlicht verlassen.“

Es sind die Überlieferungen über das heroische Zeitalter, welche die Farben zu diesem Bilde gegeben haben: das war eine Zeit selbstherrlicher, mächtiger Männer, mit ununterbrochenen Kämpfen, und in diesen Kämpfen hat schließlich das Heroengeschlecht seinen Untergang gefunden. Mit vollem Recht hat ein späterer Dichter Worte der Schilderung Hesiods auf Herakles und Iolaos übertragen (Aspis 75 f.). Aber es ist nur die eine Seite der Heroenzeit, die Hesiod für seine Darstellung brauchen kann: er will die vernichtende Gewaltsamkeit einer rohen kriegerischen Generation schildern, da kann er von dem Adel der Heroen, ihrem Zusammenleben mit den Göttern und dem seligen Geschick, das ihnen nach dem Tode zuteil geworden ist, nicht reden. Andererseits aber konnten in einer geschichtlichen Skizze der Entwicklung des Menschengeschlechts die Heroen unmöglich fehlen. Hesiod hilft sich, indem er auch hier, wie beim goldenen und silbernen Geschlecht, die Überlieferung zerlegt: von dem „gerechteren und besseren göttlichen Geschlecht der ἄνδρες ἥρωες, die Halbgötter genannt werden“, und die teils in den Kämpfen um Theben und Troja den Tod gefunden haben, teils von Zeus fern von den Menschen am Ende der Erde auf den Inseln der Seligen am Okeanosstrom angesiedelt sind<sup>48</sup>, scheidet er die Menschen des ehernen | Geschlechts,

<sup>48</sup> Über die Einschlebung von V. 169, der den Kronos hier regieren läßt, s. o. Anm. 35. Ich bemerke, daß das bis auf einen kleinen Schreibfehler ganz richtig überlieferte Scholion des Proklos von Schoemann, Rzach u. a. ganz seltsam mißverstanden und korrigiert ist. Es lautet (zu V. 169 τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων τοῖσιν Κρόνος ἐμβασιλεύει) τοῦτον καὶ τὸν ἐξῆς ὡς φληναφώδεις ἐξοικίζουσι τῶν Ἑσίοδου, τὰ τε ἄλλα φανλίζοντες καὶ τὸ ἐνθουσιαστικὸν τῆς εἰσβολῆς τῶν μετ' αὐτοὺς στίχων ἀφαιρεῖν εἰπόντες (codd. εἰπόντος oder ἀπόντος), d. h. die Philologen verwerfen die beiden

die „namenlos“ (ὠνόμυτοι) in den Hades gefahren sind, d. h. die nicht wie das goldene, silberne und Heroengeschlecht als selige Mächte im Volksglauben fortleben, sondern verschollen sind. Natürlich durchbricht diese Einschlebung das vom Dichter geschaffene Schema und damit zugleich die absteigende Linie fortschreitender Degeneration; aber er war eben in einer Notlage, der er, der systematisierende Bearbeiter der Überlieferung, sich am wenigsten entziehen konnte. Trotz aller Erfahrungen, die wir über die von der pedantischen Gleichmacherei der Philologie des 19. Jahrhunderts in den alten Autoren angerichtete Verwüstung gemacht haben, kann man es doch kaum begreifen, daß Kirchhoff die Heroen für eine sekundäre Einlage in das Gedicht von der Folge der Menschenalter erklärt hat, das er im übrigen natürlich gleichfalls dem Hesiod abspricht und einem Interpolator zuweist.

Für das eigentliche Schema des Dichters kommt das Heroengeschlecht allerdings nicht in Betracht; er würde es nie eingelegt haben, wenn er nicht durch die Überlieferung dazu gezwungen gewesen wäre. Aber da er es nun einmal aufnehmen mußte, hat er es keineswegs nur äußerlich in die Folge der Metallzeitalter eingeschoben, sondern in ganz genialer Weise aus der Not eine Tugend gemacht. Erst bei Plato wieder finden wir Gedanken von demselben tiefen Einblick in das Wesen des Menschendaseins und die Bedingungen menschlicher Entwicklung. Die rohe Körperkraft und das wilde Draufloshauen des ehernen Geschlechts führt zum Krieg aller gegen alle und damit zum Untergang. Die Heroen besitzen die gleiche physische Kraft und kriegerische Leidenschaft; aber hier ist sie gemildert durch die δικαιοσύνη, den Sinn für die soziale Ordnung, welche die Menschen aneinander bindet. So ste-

Verse, weil sie auch sonst Anstöße bieten und weil sie mit dem enthusiastischen Charakter des folgenden Abschnitts 174 ff. μηκέτ' ἔπειτ' ὀφελλον κτλ. in Widerspruch stehn, wie im Fortgang des Scholions ausdrücklich erläutert wird. Sie ließen also auf V. 168 unmittelbar V. 171 folgen: Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἐς πείρατα γαίης, ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὀκεανὸν βαθυδίνην und schied zwischen V. 169. 170 aus (τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων τοῖσιν Κρόνος ἐμβασιλεύει. καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες).

hen sie sittlich und kulturell weit höher; ein idealer Zustand durchbricht die absteigende Entwicklungsreihe. Das gibt die Hoffnung — mit Recht hebt Proklos das in diesem Zusammenhang hervor —, daß auch auf die furchtbaren Zustände des gegenwärtigen eisernen Geschlechts wieder eine bessere Zeit folgen kann, eine Hoffnung, die der Dichter in V. 175 (ἢ ἔπειτα γενέσθαι) andeutet. Aber Bestand hat dieser Zustand nicht. Die Sinnesart der Heroen kann sich in der fortschreitenden Entwicklung nicht behaupten, sondern wird erstickt durch die Tendenzen, die im folgenden Geschlecht, dem eisernen, zur Herrschaft gelangen. Die Männer, welche versucht haben, kriegerische Tüchtigkeit mit Gerechtigkeit zu verbinden, sind entweder im Kampf um Theben und um Troja gefallen oder von der Erde entrückt: sie gehören der Phantasiewelt an, der Welt der Ideen, und hier führen sie „fern von den Menschen“ ein seliges, sorgenloses Dasein wie die Wesen der Wunschwelt des goldenen Geschlechts<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> Weiter auf den Abschnitt über die Heroen können wir hier nicht eingehen, so interessant und lehrreich er im übrigen sagengeschichtlich ist. Nur darauf sei hingewiesen, daß die Scheidung, die der Dichter in der Überlieferung über die προτέρη γενεή (V. 160) vorgenommen hat, sachlich vollkommen berechtigt ist und sich in der Hauptsache durchaus mit unserer wissenschaftlichen Betrachtungsweise deckt. Die Traditionen über die Heroenzeit setzen sich in der Tat aus zwei ganz verschiedenartigen Elementen zusammen: einerseits der geschichtlichen Überlieferung über die gewaltigen Kämpfe der Vorzeit, historischen Sagen, andererseits Erzählungen, die aus dem Kultus der Götter und gottartiger Wesen erwachsen sind, religiösen Mythen; und diesem doppelten Ursprung entspricht in allem wesentlichen die Scheidung Hesiods. [Wenn Malten in seinem gehaltreichen und anregenden Aufsatz „Elysion und Rhadamanthys“, Jahrb. d. Arch. Inst. 28, 1913, 35 ff. die Entrückung der Heroen ins Elysion oder auf die Inseln der Seligen, die bei Homer nur bei Menelaos und Helena vorkommt (δ 561 ff.), für eine sekundäre, aus fremden Anschauungen eingedrungene Neubildung hält und meint, „daß gerade Menelaos der Bevorzugte ist, hat keine tiefere Bedeutung“, so hat er dabei nicht nur seltsamerweise die Hesiodstelle völlig unberücksichtigt gelassen, sondern auch nicht beachtet, daß Menelaos und Helena ja große Götter von Sparta sind die gar nicht gestorben und in den Hades eingegangen sein können, sondern fortleben — so gut ein Amphiaraios nicht im Kampfe fällt oder stirbt

Die kulturgeschichtliche Entwicklung vom ehernen zum eisernen Geschlecht besteht keineswegs in einer Steigerung der physischen Gewaltsamkeit, wie es der Fortgang vom weicheren zum härteren Metall erwarten lassen könnte, sondern der Dichter blickt auch hier viel tiefer in das innerste Wesen | menschlicher Entwicklung. Bloße Körperkraft und ungezügelter kriegsgerischer Gewaltsamkeit führt zur Selbstvernichtung, der Versuch, durch Unterordnung unter die Gerechtigkeit einen Ausgleich zu finden, hat sich nicht behaupten können: der weitere Fortschritt, durch den die Menschen der Gegenwart existieren, liegt auf intellektuellem Gebiet. Dieser intellektuelle Fortschritt bändigt allerdings die ursprüngliche Wildheit; aber er dient lediglich dem skrupellosen Egoismus, der dadurch nicht eingeschränkt wird — wie es die Heroen versucht haben —, sondern vielmehr noch gewaltig gesteigert, so daß das Leben noch viel unseliger wird als in dem rohen Naturzustande des ehernen Geschlechts, dem doch, so dürfen wir hinzusetzen, wenn sie auch ἀδάμαντος ἔχον κρατερόφρονα θυμόν, immer noch eine gewisse Gutmütigkeit anhaftete, wie sie ungeschlachten Riesen eignet. Kulturfortschritt (der äußerlich in der Ersetzung des Erzes durch das Eisen zutage tritt) ist zwar Entwicklung der intellektuellen Kräfte des Menschen, aber zugleich moralische Zersetzung, Auflösung aller geheiligten Bande — das ist die Entwicklung des eisernen Geschlechts. So gibt es für den schlichten ehrlichen Menschen, wie Hesiod, nichts als Not und Elend: „O daß ich doch nicht zu dem fünften Männergeschlecht gehören müßte, sondern entweder vorher gestorben oder später geboren wäre! Denn jetzt ist das eiserne Geschlecht; und nie wird Mühsal und Jammer aufhören sie zu plagen, bei Tag und bei Nacht, sondern schwere Sorgen werden die Götter über sie verhängen. Aber trotzdem wird auch bei ihnen Edles dem Schlechten beigemischt sein“ — dieser Vers (179) kann unmöglich getilgt werden, wie Lehrs und ihm folgend Rzach wollen<sup>50</sup>: denn sonst müßte er ja auch sich selbst verdam-

sondern lebendig in die Erde hinabfährt an die Stätte, an der er von da an als Gott wirkt.]

<sup>50</sup> Gänzlich unverständlich ist mir, weshalb sie auch die beiden folgenden Verse streichen. ·

men. Vielmehr hofft er, daß auch andere, und darunter sein Bruder, wenn er Rat annimmt, sich als edel erweisen werden (vgl. auch V. 190 f.), ja die Hoffnung ist doch nicht ganz ausgeschlossen, daß diese Elemente schließlich das Übergewicht erhalten, daß es einmal wieder besser werden wird (V. 175, s. o.), mag die Aussicht dazu auch noch so gering sein — in der Tat ist | die griechische Entwicklung ja so gegangen. Aber gegenwärtig ist das Unheil noch in vollem Fortschreiten, und wenn es so weitergeht, muß auch dies Geschlecht zugrunde gehn. Daher erhält die gesamte Schilderung den Charakter einer Prophezeiung: in den Zielen, auf die sie hinausführen muß, treten die Tendenzen zutage, welche die Entwicklung der Gegenwart bestimmen. „Zeus wird auch dies Geschlecht vernichten, wenn die Menschen mit grauen Haaren zur Welt kommen.“ Das ist der Charakter unserer Zeit, die Altklugheit, die Frühreife, bei der die Gelbschnäbel unendlich weiter sind als ihre Väter, ganz im Gegensatz zum silbernen Zeitalter, das in blasierter Verdummung zugrunde ging. „Väter und Söhne werden sich nicht gleich sein, noch Gastfreund dem Gastwirt, noch Genosse dem Genossen, noch wird der Bruder ein Freund sein, wie ehemals“ — gesteigerte Individualisierung und rücksichtsloser Egoismus sind die Ergebnisse des intellektuellen Fortschritts: die homogene Ordnung der mittelalterlichen Welt zersetzt sich, und die Einzelpersönlichkeit mit ihren Ansprüchen macht sich geltend. „Da werden sie schnell aufhören, die altwerdenden Eltern zu ehren, sondern mit harten Worten räsonierend<sup>51</sup> ihnen Vorwürfe machen, die Frevler, die nichts mehr von Gottesfurcht wissen: ja sie werden nicht einmal mehr den greisen Eltern den Lohn für ihre Pflege — d. i. das Altenteil — geben<sup>52</sup>. Da wird man dem, der einen wahr-

<sup>51</sup> χαλεποῖς βάζοντες ἐπέσσι. Die Variante βάζοντ' ἐπέεσσι, der auch Tzetzes folgt (nach ihm steht der Dual, nach Analogie bekannter homerischer Stellen, an Stelle des Plurals: βάζοντε, τὸ δαικὸν ἀντὶ τοῦ πληθυντικοῦ), hat man gelegentlich so erklärt, daß die beiden Eltern den Söhnen Vorwürfe machen; aber dadurch wird der vom Zusammenhang erforderte Sinn in sein Gegenteil verkehrt.

<sup>52</sup> Der folgende Vers 189 χειροδίκαι· ἕτερος δ' ἐτέρου πόλιν ἐξαλαπάξει hat weder nach vorn noch nach rückwärts Anschluß, sondern unter-



haften Eid schwört, nicht mehr Dank wissen, noch dem Gerechten und Wackeren“ — die Erinnerung an den Prozeß Hesiods mit Perseus klingt hier wie sonst durch —, „sondern eher wird man einen Bösewicht und Frevler ehren; das Recht liegt in den Händen“ — aber | nicht wie im ehernen Zeitalter in roher Kraft, sondern in heimtückischer Gewalttat — „und Scham (Ehrgefühl) wird es nicht mehr geben; der schlechte wird den besseren Mann mit schiefen Redensarten betrügen und sie durch einen Meineid bekräftigen. Da wird der auf schlechte Wege führende, am Bösen sich freuende Neid (ζῆλος, der falsche Wetteifer oder die schlimme Eris V. 11 ff.) aller der unseligen Menschen Genosse sein mit seinem verhaßten Antlitz (στυγερώπης)“ — d. h. ein brutaler Egoismus beherrscht alle Menschen. Damit ist das Ende da: „und alsdann werden zum Olymp gehen<sup>53</sup>, fort von der weitsträßigen Erde, ihren Leib verhüllend in weiße Gewänder (vgl. V. 220f.), zum Geschlecht der Unsterblichen, die Menschen verlassend, Scham und Vergeltung“ — Αἰδώς καὶ Νέμεσις, das Ehrgefühl, welches von Freveltaten abhält, und die Strafe, welche den Menschen gibt, was ihnen gebührt, wenn sie doch freveln, die beiden Grundpfeiler der menschlichen Gesellschaft und ihrer sittlich-rechtlichen Ordnung, αἰδώς und δέος bei Aeschylos in den Eumeniden und bei Thukydides in der Leichenrede<sup>54</sup>. Damit „werden (nur noch) all die traurigen Leiden bei den sterblichen Menschen zurückbleiben; gegen das Böse wird es keine Schutzwehr mehr geben“.

bricht den Zusammenhang durch ein fremdes, nirgends weiter berücksichtigtes Moment. Er wird daher in der Tat mit Hagen und Rzach auszuscheiden sein.

<sup>53</sup> ἴτον ist natürlich die allein richtige Lesung, nicht ἴτην, was ein Teil der Handschriften bietet.

<sup>54</sup> Nachher V. 317 ff. wird daneben die Kehrseite der Αἰδώς hervorgehoben, das sich Schämen, das den Armen drückt (αἰδώς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρήμενον ἄνδρα κομίζει. αἰδώς, ἣ τ' ἄνδρας μέγα σίνεται ἡδ' ὀνίνησιν· αἰδώς τοι πρὸς ἀνολβίῃ, θάρσος δὲ πρὸς ὄλβῳ; die Umstellung der Verse bei Peppmüller und Rzach ist verkehrt). Das ist dasselbe, wie die Scheidung der doppelten Eris; nur ist hier die letzte Konsequenz nicht gezogen.

Das ist das Bild vom Menschenleben und seiner Entwicklung, welches Hesiod entworfen hat. Fassen wir es noch einmal zusammen. Zwei Gestaltungen sind denkbar. Das eine sind friedlich und fröhlich genießende Menschen, denen die Natur alles von selbst gibt. Aber das ist eine Utopie, und würde dies Wunschland zur Wirklichkeit, so würde es nicht von Dauer sein, sondern zur physischen und psychischen Degeneration führen, ein Geschlecht erzeugen, das nicht | bestehn kann. Das andere ist das Menschenleben, wie wir es in Wirklichkeit kennen, wie Zeus es gestaltet hat: ein starkes, kriegerisches Geschlecht, voll Kraft und Selbstbewußtsein. Aber im rohen Naturzustande kann es sich nicht behaupten, da muß es im Kampfe aller gegen alle zugrunde gehen; es besteht weiter nur durch Steigerung des Intellekts, die geistigen Kräfte des Menschen sind höher und stärker als die physischen. Aber der Versuch, diese Kräfte unter die Idee der Gerechtigkeit, der sozialen Ordnung zu beugen und dadurch einen erträglichen Zustand zu schaffen, schlägt fehl, seine Vertreter gehn zugrunde oder entschwinden ins Märchenland. Dagegen die Steigerung der Intelligenz schreitet fort und wird fortschreiten, bis die Menschen mit grauen Haaren zur Welt kommen; aber sie setzt sich hinweg über alle sittlichen Schranken und erzeugt so einen weit schlimmeren Zustand als den der brutalen körperlichen Gewalt, die Herrschaft von List und Betrug und Meineid, den Sieg des Unrechts über das Recht, der von den klugen Leuten nicht verabscheut, sondern bewundert wird. So führt die Entwicklung zu einem gesteigerten Elend, bis auch dieses Geschlecht zugrunde gehn muß, nicht mehr durch Schlaffheit oder durch Roheit, sondern durch Unsittlichkeit, das Ergebnis der ständig fortschreitenden Kultur.

Und nun die Moral, die Perses sich daraus entnehmen soll (V. 107)? Mit dem Traum, daß die Erde alles von selber gäbe, daß man genießen könne, ohne zu arbeiten, ist es nichts (vgl. V. 42 ff.); der Weg aber, den du gehst und den deine Genossen und die Machthaber bewundern, mit denen du auf gutem Fuß stehst, führt mit Notwendigkeit ins Verderben, aus ihm erwächst das fortschreitende Elend unserer Zeit. So bleibt nur eins: willst du dich als anständiger Mensch im Leben behaupten, so erkenne seine sittliche Ordnung an, trotz alledem, füge dich den Gesetzen

der Αἰδώς und der Νέμεσις, des Ehrgefühls und des Rechts, und beschreite den einzigen Weg, den Zeus den Menschen offengelassen hat: den der ehrlichen, gewissenhaften Arbeit. Es ist der große Prophet des sittlichen Adels der Arbeit, der hier, wie in dem ganzen Gedicht, zu uns redet. |

Da es mir schwerlich vergönnt sein wird, noch einmal zu Hesiod zurückzukehren, füge ich noch ein paar Bemerkungen an.

Bekanntlich sind beide Gedichte nur unvollständig auf uns gekommen. Die Fortsetzung ist von den antiken Philologen weggeschnitten<sup>55</sup>, nur die Übergangsformel haben sie in beiden Fällen stehn lassen. Dadurch wird die Frage, wie weit die echten Bestandteile gereicht haben und womit Hesiod selbst geschlossen hat, nur um so schwieriger, ja eine sichere Entscheidung geradezu unmöglich.

An das Lehrgedicht von der Arbeit — Ackerbau und Seefahrt — schließt zunächst die Anweisung über die Brautwahl und das richtige Alter zur Ehe, und dann eine Reihe von Weisungen über die Lebensführung, die geschickt aneinandergereiht sind und einen guten Zusammenhang geben. Sie berühren sich vielfach mit der viel lockerer gefügten Spruchreihe 342—380 und ergänzen diese. Natürlich läßt sich die Annahme, daß in beiden Fällen — seien es einzelne Verse, seien es die ganzen Abschnitte — spätere Einschübe seien, nicht zwingend widerlegen, aber ebensowenig mit Sicherheit erweisen. Indessen der Abschnitt über die Ehe trägt vor allem in dem Ausfall gegen das böse Weib (vgl. o. S. 483 f.) ganz den Charakter Hesiods, die Bildung gesuchter spielerischer Umschreibungen wie πέντοζος „Fünfast“ für Hand V. 742 und ἀκίνητα für Gräber V. 750 entspricht dem „Knochenlosen im feuerlosen Hause“ (ἀνόσ-τεος ἐν ἀπύρῳ οἴκῳ) V. 524 f. für den Polypen, dem „Hausträger“ φερέουκος für die Schnecke V. 571, dem τρίπους „Dreibein“ für den alten Mann V. 533<sup>56</sup>. Die in diesen Versen zum Ausdruck gelangenden Zustände und Anschauungen aber spiegeln so durch-

<sup>55</sup> Das gleiche gilt übrigens, so wenig das in der Regel beachtet wird, sowohl von der Ilias wie von der Odyssee.

<sup>56</sup> Allerdings haben auch Spätere diese Manier nachgeahmt; so ἄτριχος für Schlange in dem ganz jungen Katalogfragment 96, 91 Rzach<sup>2</sup>, vgl. dazu Wilamowitz, Berliner Klassikertexte V S. 43.

aus Leben und Denkweise der Bauern in den engen Verhältnissen des Mittelalters wider, daß ich, je öfter ich diese Abschnitte lese, desto mehr den Eindruck gewinne, daß sie wirklich von Hesiod stammen. Auch ist ja für eine vollständige Belehrung über die richtige Lebensführung, wie sie Hesiod geben will, eine Anweisung, wie man sich in allen Lebenslagen zu verhalten hat, vor allem auch über die Stellung zu Nachbarn und Verwandten und über die richtige Gestaltung der Ehe kaum entbehrlich.

Das gilt auch von der peinlichen Berücksichtigung der kultischen Reinheitsvorschriften und der religiös gefärbten Bräuche des täglichen Lebens, die 725–764 so stark hervortritt<sup>57</sup>. Daß Hesiod, wie jeder Bauer, durch und durch abergläubisch ist, bedarf keiner Darlegung; mit der gewaltigen Steigerung des religiösen Gefühls, wie es bei ihm ganz intensiv herrscht, ist überdies ein Anwachsen des Aberglaubens und der peinlichen Beobachtung alles kultischen Zeremoniells untrennbar verbunden. So stellt er denn auch an die Spitze der Lebensregeln V. 706 den Satz: εὖ δ' ὅπιν ἀθανάτων μακάρων πεφυλαγμένους εἶναι<sup>58</sup>; die Strafaufsicht der Götter, θεῶν ὅπιν, außer acht zu lassen (V. 187. 251), den Göttern nicht die schuldigen Ehren und Opfer zu bringen (135 f.) ist ja der ärgste Frevel, der das Verderben herbeiführt, während der rechte Mann „nach Kräften opfert, keusch und rein (ἀγνῶς καὶ καθαρῶς)“ und beim Aufstehn wie beim Schlafengehen ihnen die Spende ausgießt (V. 335 ff., vgl. 724 ff.). Immer aber wird er dabei auch die Hekate anrufen, die mächtige Göttin, die — diese τιμή hat ihr Zeus verliehen<sup>59</sup> — auf Land und See über das Geschick waltet und von deren

<sup>57</sup> Sehr hübsch und echter Hesiod ist der Abschluß 760 ff. mit der Φήμη, dem Ruf, in dem der Mensch steht, mit dem Schluß: θεός νύ τίς ἐστι καὶ αὐτή. Die Welt der göttlichen Mächte ist eben, sobald die Abstraktionen in sie Aufnahme finden, unendlich und niemals vollständig zu systematisieren, so ernstlich sich Hesiod in der Theogonie darum bemüht hat.

<sup>58</sup> Natürlich hat man auch diesen Vers hinausgeworfen, so Lehrs und Rzach, oder irgendwohin umgestellt.

<sup>59</sup> Und nach V. 421 ff. schon vor ihm die Titanen; denn das Schicksal bestimmt überall den Lauf der Welt, wie in der Gegenwart so auch schon in der Urzeit. — Hesiods Hekate ist identisch mit der Macht, die die

Willen | es abhängt, ob ein Mensch gedeiht und ob seine Unternehmungen glücken oder nicht.

Da ist es durchaus begreiflich, daß nun weiter die Unterweisung über die günstigen und ungünstigen Tage folgt; die Tagewählerei spielt ja in allem Aberglauben eine große Rolle. Die Alten haben denn auch, soweit wir wissen, die Echtheit der ἤματα oder ἡμέραι nie bestritten<sup>60</sup>. Daß der Verfasser sich rühmt, im Gegensatz zu der unwissenden Menge die Wahrheit darüber genau zu kennen (V. 768. 814 ff. 820 f. 824), stimmt ganz zu der Art Hesiods (107. 293 f. 648 ff. 660 ff.)<sup>61</sup>. | An die ἡμέραι aber schloß, wie Proklos'

spätere, irreligiöse Zeit Tyche, Zufall nennt; aber bei ihm ist sie noch nicht das blinde Ungefähr, sondern durchaus persönlich, als lebendige Gottheit empfunden, wie ja auch die hellenistische Zeit die Tyche, im Widerspruch mit ihrem Begriff, im realen Leben oft genug wieder gefaßt hat. Bei Hesiod erscheint Tyche nur ganz nebenbei als Name einer der Okeanostöchter (Theog. 360; daraus im Demeterhymnus 420); Homer kennt sie noch nicht.

<sup>60</sup> Pausanias IX, 31, 4 erkennt bekanntlich als echt nur die Ἔργα an. Aber wenn er dann in dem Verzeichnis der ihm sonst zugeschriebenen Werke (über das Leo, Hesiodica, Progr. Göttingen, Sommersem. 1894, grundlegend gehandelt hat) auch ὅσα ἐπὶ Ἔργοις τε καὶ ἡμέραις aufzählt (womit nur die Ὀρνιθομάντεια gemeint sein kann), so folgt daraus, daß er die ἡμέραι als integrierenden Bestandteil der Ἔργα und als echt betrachtet hat. — Als selbständiges Werk wird übrigens die Ὀρνιθομάντεια nie erwähnt.

<sup>61</sup> Nilsson, die Entstehung und religiöse Bedeutung des griech. Kalenders (Lunds Universitets Årsskrift 1918) S. 28, vgl. S. 35 f., hält die ‚Tage‘ für jünger als die ‚Werke‘, vor allem weil „die widersinnige Superstition der Tagewählerei“ im Widerspruch steht zu den „sachgemäßen Ratschlägen der Werke, die Ackerarbeiten nach dem Naturjahr zu regeln“, z. B. für die Ernte, die nach V. 385 beim Frühaufgang der Plejaden beginnen soll, nach V. 774 f. ebenso wie für die Schafschur den 11. und 12. Tag des beweglichen Mondmonats zu wählen. Da wird man sich eben geholfen haben, so gut es ging, die Ernte begonnen haben, wenn es notwendig war, aber es als besonders glückverheißend betrachtet haben, wenn dieses Monatsdatum in dieselbe Zeit fiel. Andererseits bemerkt Nilsson, daß „die ‚Tage‘ Spuren einer älteren Zählung der Monatstage zeigen als die (später) geläufige“, nämlich (s. S. 30) neben der Dekadeneinteilung eine Zwei-



Scholien angeben, die Ὁρνιθομάντεια an, die Apollonios von Rhodos für unecht erklärt hat und die daher in der Überlieferung weggeschnitten ist. Aber der Übergang dazu ist stehengeblieben: „Glückselig (εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος), wer über diese (sc. Tage, τάων) alles weiß und arbeiten kann ohne Schuld gegen die Unsterblichen, indem er die Vögelzeichen beurteilt und Übertretungen vermeidet“. Welche Gründe Apollonios zu seiner Athetese veranlaßt haben, wissen wir nicht. Aber daß zu einer richtigen, alle Gefahren und Anstöße vermeidenden Lebensführung seit alters vor allem auch die Beobachtung und Deutung der Zeichen gehört, welche die Götter durch die Vögel geben, bedarf keiner Ausführung; in den Ἡμέραι V. 801 wird das denn auch für die Eheschließung ausdrücklich verlangt. So wird auch hierin ein echter Kern gesteckt haben. Von den Opferzeichen und der Eingeweideschau, die später eine so maßgebende Rolle spielt, ist dagegen nirgends die Rede. Sie ist eben erst nach Homer und Hesiod, etwa im

teilung des Monats (sie liegt V. 770—781. 790 f. 811—818 vor, die Dekadenteilung V. 782—789. 792—813. 819—821; vielleicht lassen sich danach ältere und jüngere Bestandteile scheiden). S. 36 erkennt auch Nilsson an: „alles dies erweist sich durch seine Eigenart als der religiösen Bewegung des 7./6. Jahrhunderts angehörig“. Das ist eben die Zeit Hesiods. Gerade nach Nilssons Darlegungen (S. 40 ff.) müßte nach dem Aufkommen des lunisolaren Kalenders und der festen Monatsnamen, spätestens um die Mitte des 7. Jahrhunderts, die Fassung der Vorschriften wesentlich anders aussehen. — Den Abschnitt über den Wintermonat Lenaion V. 504 ff. spricht man allgemein (so auch Nilsson) Hesiod ab, weil dieser Monatsname (der einzige, der sich bei Hesiod findet; das Gegenbild, die heiße Zeit der Siriustage V. 528 ff. hat keinen Monatsnamen) bekanntlich nur in Ionien vorkommt und speziell in Böotien völlig fehlt. Aber Athen hat wenigstens das Kelterfest der Lenaeen, wenn der Monat auch Gamelion heißt; und die Schilderung trägt so ganz den Charakter Hesiods, daß ich mich nicht entschließen kann, sie als Interpolation zu betrachten und gar einem ionischen Dichter zuzuschreiben. Die Verse werden aus einer Zeit stammen, wo der Kalender, wie bei Hesiod durchweg, noch nicht fest geregelt war und Monatsnamen erst eben aufkommen; da mag er die Bezeichnung aus Ionien übernommen haben, von dem aus seine Dichtung ja formell auf stärkste beeinflusst ist.

7. Jahrhundert, von Assyrien aus nach Griechenland und weiter nach Italien gedrungen. —

Auch bei der Theogonie ist die Fortsetzung weggeschnitten und nur die Übergangsformel zu den auf sie folgenden Frauenkatalogen oder Eöen (s. Leo) stehengeblieben. Und hier kann gar kein Zweifel sein, daß diese Fortsetzung mit dem Vorhergehenden untrennbar zusammengehört, oder vielmehr, daß der Schlußteil unserer Theogonie, die Liste der Göttinnen, welche von Sterblichen götterähnliche Kinder zeugten, nur um dieser Fortsetzung willen konzipiert ist, da nur so diese Gestalten in einen genealogisch angelegten Katalog der Heroen, unter denen sie nicht fehlen durften, eingefügt werden konnten. Hier kann es denn auch nicht zweifelhaft sein, daß die Ab|trennung nicht auf Grund einer Athetese erfolgt ist, sondern weil man das umfangreiche Gedicht in mehrere Bücher zerlegen wollte: unsere Theogonie übertrifft mit 1022 Versen an Umfang bereits den längsten Gesang der Ilias (E mit 909 Versen), und auf sie folgten dann die Frauenkataloge in fünf Büchern.

Daß an diesen Katalogen lange fortgearbeitet ist und viele Abschnitte weit jünger waren als Hesiod, unterliegt keinem Zweifel und ist uns jetzt durch das große Berliner Fragment über die Freier der Helena und seine Fortsetzung ganz anschaulich gemacht. Um so schwieriger ist die Beantwortung, wo Hesiod selbst geschlossen hat, oder vorsichtiger ausgedrückt, wie weit er sein Gedicht fortgeführt und was er als seinen Abschluß sei es wirklich gegeben sei es geplant hat. Vielfach hat man in dem Sturz der Titanen oder der Besiegung des Typhoeus nebst der kurzen, nicht weiter ausgeführten Angabe über die Verteilung der Herrschaftsgebiete (τιμαί) unter die Götter durch Zeus den Schluß gesucht. Aber einen irgendwie formell charakterisierten Abschluß bildet  $\delta\delta\epsilon\tau\omicron\iota\sigma\iota\nu\epsilon\acute{\alpha}\varsigma^{62}\delta\iota\epsilon\delta\acute{\alpha}\sigma\sigma\alpha\tau\omicron\tau\iota\mu\acute{\alpha}\varsigma$  nicht, und ein Werk, welches die Entstehung der gegenwärtigen Welt und der sie beherrschenden Götter darstellen wollte, konnte die folgende Göttergeneration, der der Hauptteil der kultisch wichtigsten Gottheiten angehört (Athena, Apollo, Artemis, Ares, Hephaestos, Hermes, Dionysos, Herakles,

<sup>62</sup> So nach Ahrens für  $\epsilon\tilde{\upsilon}$  der Handschriften.

dazu zahlreiche Gottheiten zweiten Ranges), unmöglich übergehn. Außerdem ist ja Zeus' Entwicklung erst vollendet und seine Welt-herrschaft dauernd gesichert, seit er die Metis, die Intelligenz, die sichere Erkenntnis des ἀγαθόν und κακόν, d. i., wie in der Paradiesesgeschichte der Genesis, des Nützlichen und des Schädlichen, in sich aufgenommen und dadurch zugleich die Gefahr beseitigt hat, daß sie nach Athena noch einen neuen Herrscher über Götter und Menschen zur Welt bringen werde. Hierfür hat Hesiod eine ältere Dichtung umgearbeitet, nach der Zeus und Hera, als sie wie so oft (und im Kultus der Daidala von Plataeae Pausan. IX 3 sowie in Stymphalos Pausan. VII 22, 2 offenbar ursprünglich alljährlich) miteinander in Hader lagen, | jeder für sich, ohne eheliche Vermischung, ein Kind zeugt, Zeus die Athena, Hera den Hephaestos<sup>63</sup>. In dieser

<sup>63</sup> Von dieser Vorlage ist uns ein Bruchstück erhalten in dem von Bergk und dann von Usener Rh. Mus. 56, 1901, 174 ff. behandelten Fragment, das Chrysipp (bei Galenus) bewahrt hat (Arnim, Stoicorum veterum fragmenta II p. 256 f.). Chrysipp sagt: einige erzählen einfach, Athena sei aus Zeus' Haupt geboren, ohne weitere Details (οὐδὲ προϊστοροῦντες τὸ πῶς ἢ κατὰ τίνα λόγον); Hesiod aber berichtet in den Theogonien ausführlicher (ὁ δὲ Ἡσίοδος ἐπὶ πλεόν λέγει ἐν ταῖς θεογονίαις — letzteres Wort ist von Arnim mit Unrecht athetiert; der Plural steht eben um der verschiedenen Versionen willen, die er jetzt folgen läßt): τινῶν μὲν ἐν τῇ Θεογονίᾳ γραφόντων τὴν γένεσιν αὐτῆς — folgt ein Referat über Theog. 886 ff. —, τινῶν δὲ ἐν ἐτέροις ἄλλως γραφόντων τὴν γένεσιν αὐτῆς — folgt die Inhaltsangabe. Dann gibt er die wörtlichen Zitate: λέγεται δ' ἐν μὲν τῇ Θεογονίᾳ οὕτω· (V. 886—90. 900. 924—26) ἐν δὲ τοῖς μετὰ ταῦτα πλείῳ διεληλυθότος αὐτοῦ τοιαῦτ' ἐστὶ τὰ λεγόμενα, worauf die 18 Verse des Fragments folgen. Chrysipp hält also beide Versionen für hesiodisch, ist sich aber offenbar über ihr Verhältnis zueinander nicht klar: nach der ersten Äußerung wäre das Fragment die Variante einer anderen Redaktion, nach der zweiten stände es an einer späteren Stelle. Die Lösung kann nur sein, daß in einem von ihm benutzten Exemplar die Variante an den Rand geschrieben oder sonst irgendwie nachgetragen war. Denn von Hesiod selbst kann das Fragment nicht stammen (als „Rest einer älteren, beiseitegelegten Gestalt der Theogonie“, wie Usener meint); denn wenn es beginnt ἐκ ταύτης ἔριδος ἣ μὲν τέκε φαίδυμον υἱὸν Ἥφαιστον (entsprechend Theog. 927 f.), so muß eine ausführlichere Erzählung über den Ehezwist vorangegangen sein, für den in Hesiods Theogonie kein Raum

Dichtung | ist die Gefahr, die Zeus bedroht, daß Metis eine stärkere Waffe zur Welt bringt als den Blitz, die Waffe des Zeus (δείσας μὴ τέξῃ καρτερώτερον ἄλλο κεραυνοῦ)<sup>64</sup>. Diese Waffe ist die Aegis, mit der ausgerüstet denn auch Athena geboren wird (Αἰγίδα ποιήσασα φορέστρατον ἔντος Ἀθήνῃ, σὺν τῇ ἐγείνατό μιν πολεμῆια τεύχε'

ist und auch niemals gewesen sein kann. Andererseits aber ist evident, daß hier ein Bruchstück der von Hesiod benutzten Vorlage erhalten ist, wenn auch am Schluß in mehrfach entstellter Gestalt. — Nicht ein Bestandteil dieses Gedichts oder der ihm zugrunde liegenden Überlieferung, sondern eine jüngere Weiterspinnung der in ihm vorkommenden Motive ist es, wenn in der Einlage in den Hymnus auf den pythischen Apoll (305 ff.) Hera, entrüstet darüber, daß im Gegensatz zu der glänzenden Erscheinung der Athena das von ihr zur Welt gebrachte Kind mißgestaltet und lahm ist, den Hephaestos ins Meer schleudert, wo ihn Thetis aufnimmt (das ist aus Σ 395 ff. übernommen; nach A 590 ff. dagegen stammt Hephaestos' Lahmheit davon her, daß Zeus ihn, als er der Hera zu Hilfe kommen will, nach Lemnos hinunterschleudert; — unser Fragment dagegen weiß davon nichts, vielmehr ist hier Hephästos ein φαίδυμος υἱός), und daß sie dann, um sich an Zeus zu rächen, unter Beihilfe der Gaia das Ungeheuer Typhaon zur Welt bringt, eine Darstellung, die dann auch Stesichoros fr. 60 [239 Page] übernommen hat. Nach schol. B zu B 783 dagegen hetzt Gaia, entrüstet über die Erschlagung der Giganten, die Hera gegen Zeus auf und gibt ihr zwei Eier, aus denen im Arimosberg in Kilikien Typhon hervorgeht. Dann aber versöhnt sich Hera mit Zeus und warnt ihn rechtzeitig vor der ihm durch diesen drohenden Gefahr. Sehr mit Unrecht hat man in diesen sekundären Erfindungen Urbestandteile der Überlieferung gesucht. Typhon ist ursprünglich der Argaeosvulkan (vgl. o. Anm. 4), bei dessen Ausbrüchen sich der Kampf mit Zeus in dem damit verbundenen Gewitter immer von neuem wiederholt (so B 781 ff.); dann wird er zum Sohne der Gaia und der Kampf mit ihm, wie in allen solchen Mythen, ein einmaliges Ereignis der Urzeit; und dann wird es von den Dichtern immer weiter ausgesponnen und variiert.

<sup>64</sup> Nebenbei bemerke ich, daß man sehr mit Unrecht in der Theogonie die Stellen über die Kyklopen 139 ff. und 501 ff. ganz oder teilweise gestrichen hat: eine Angabe, wie Zeus zu seiner Waffe kommt, ist ja später für den Titanenkampf ganz unentbehrlich. Nur 144 f. ist eine jüngere Variante zu 142 f., und der von Kratos fabrizierte Vers 142 b wertlos: dagegen ist 141 οἱ Ζηνὶ βροντῇν τε δόσαν τευξάν τε κεραῦνον natürlich echt.

ἔχουσιν)<sup>65</sup>; aber nachdem Zeus sich die Athena durch die Verschlingung der Metis zu eigen macht und selbst zur Welt bringt, wird er Herr auch dieser Waffe. Hesiod hat das dahin umgestaltet, daß Gaia<sup>66</sup>, die auch hier wieder dieselbe Rolle spielt wie durchweg in der Theogonie, ihm offenbart hat, Metis werde nach Athena noch einen Götterkönig zur Welt bringen; aber das wesentliche ist dem Dichter, daß durch die Verschlingung der Metis diese ein dauernder Besitz des Zeus wird, durch die seine vier ständigen Beisassen (μεταναιέται 401) Zelos, Nike, Kratos und Bia die unentbehrliche Ergänzung erhalten. Außerdem hat er, um den Anstoß zu mildern, den die vielen Ehen des Zeus bieten, die Ehe mit Hera an den Schluß gestellt<sup>67</sup>, sie | ist seine λοισθοτάτη ἄκοιτις, aber eben darum jetzt die Götterkönigin. Das führt freilich zu dem Widersinn, daß die Geburt der Athena von der Verschlingung der Metis durch einen weiten Zeitraum getrennt wird<sup>68</sup>; zu solchen Verzweiflungsauswegen hat aber Hesiod recht oft greifen müssen.

Wenn also die Liste der Götterehen und der daraus entsprossenen Kinder 886—962 als ein echter Bestandteil der Theogonie anerkannt werden muß<sup>69</sup>, so können auch die folgenden beiden Verse ὑμεῖς μὲν νῦν χαίρετ', Ολύμπια δώματ' ἔχοντες, νῆσοί τ' ἡπειροί τε καὶ ἄλμυρός

<sup>65</sup> Die Angabe schol. Ap. Rhod. IV 1310 πρῶτος Στησίχορος (fr. 62 = 233 Page) ἔφη σὺν ὅπλοις ἐκ τῆς τοῦ Διὸς κεφαλῆς ἀναπηδῆσαι τὴν Ἀθηνᾶν ist also jedenfalls ungenau, wenn auch in dem Fragment Athena nicht aus dem Haupt des Zeus (wie bei Hesiod 924) sondern παρ κορυφῇν Τριτωνος ἐπ' ὄχθησιν ποτάμοιο geboren wird.

<sup>66</sup> Daß hier wie 463. 470 Uranos neben ihr genannt wird (Γαίης φραδμοσύνησι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος), ist offenbar nur durch das Bedürfnis veranlaßt, den Vers zu füllen.

<sup>67</sup> Seine Verbindungen mit Maia, Semele, Alkmene 938 ff. dagegen sind keine Ehen, sondern nur vorübergehende Liebschaften.

<sup>68</sup> Außerdem ist die damit verbundene Geburt des Hephaestos ohne Mitwirkung des Zeus 927 ff. höchst ungeschickt formuliert, weil er die Fassung der Vorlage abändern mußte.

<sup>69</sup> Die Liste ist fast durchweg äußerst mager und trocken, und so ist es begreiflich genug, daß man sie Hesiod absprechen möchte. Aber die Genealogien der älteren Abschnitte tragen größtenteils genau denselben Charakter: Hesiod ist eben kein Dichter, der anmutig erzählen will,



ἐνδοθι πόντος nicht, wie Robert nachzuweisen versucht hat, den wirklichen Abschluß gebildet haben. Denn seine Vermutung, die Theogonie sei ein Rhapsodenproömium auf Zeus nach Art derer an Apollo oder Hermes, ist diesem Lehrgedicht gegenüber, das einen durchaus selbständigen Inhalt hat und selbst mit einem ganz ausführlichen Proömium beginnt, nicht haltbar. Ohne die von Robert vermutete Fortsetzung aber αὐτὰρ ἐγὼ ὑμέων τε καὶ ἄλλης μνήσομ' αἰοιδῆς bilden v. 963 f. keinen Abschluß, sondern nur den Übergang zu einem neuen Abschnitt, genau wie 1019 ff. Die Dichtung schreitet vielmehr zu den Frauenkatalogen oder Eöen fort; vor denselben werden, wie schon erwähnt, die Ehen der Göttinnen mit Sterblichen kurz abgemacht. Und gerade dieser Abschnitt enthält auch eine chronologisch wichtige Angabe, die für seine Rückführung auf Hesiod selbst spricht: die Notiz über Agrios und Latinos, die Söhne der Kirke und des Odysseus, daß sie „in weiter Ferne im Winkel der heiligen Inseln über alle Tyrrhener herrschten“. Da tritt die durch die Fahrten der Chalkidier neuentdeckte Welt des Westens in noch halb nebelhaften Umrissen hervor; später als rund um 700 kann diese Stelle nicht geschrieben sein. |

Somit erscheint es als weitaus das wahrscheinlichste, daß auch die Frauenkataloge, deren hesiodischer Ursprung ja auch (abgesehen von der törichten Notiz des Pausanias, bei der die Theogonie ihr Schicksal teilt) im Altertum nie bestritten worden ist, in ihrem Grundstock von Hesiod selbst stammen. Über ihre einzelnen Bestandteile ist natürlich ein sicheres Urteil nur in seltenen Fällen möglich; doch dürfte z. B. der berühmte Hellenenstammbaum, der alsbald allgemeine Anerkennung gefunden hat, von Hesiod selbst geschaffen sein.

Meines Erachtens bietet das Proömium der Theogonie selbst dafür die Bestätigung. An die Erzählung, wie die Musen ihm erschienen sind und ihn zum Dichter geweiht haben, knüpft Hesiod die Schilderung, wie sie auf dem Olymp vor Zeus singen, und zählt den Inhalt ihres Gesanges auf:

sondern er will belehren und einen schon bekannten Stoff ordnen; näher läßt er sich nur da ein, wo er eigene Gedanken oder eine neue Auffassung vorzutragen hat.

1. θεῶν γένος αἰδοῖον πρῶτον κλείουσιν ἀοιδῇ  
ἐξ ἀρχῆς, οὓς Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ἔτικτεν,  
οἳ τ' ἐκ τῶν ἐγένοντο θεοί, δωτῆρες ἑάων (= v. 111).
2. δεύτερον αὖτε Ζῆνα, θεῶν πατέρ' ἡδὲ καὶ ἀνδρῶν,  
[ἀρχόμεναί θ' ὕμνεῦσι θεαὶ λήγουσί τ' ἀοιδῆς]<sup>70</sup>  
ὅσσον φέρτατός ἐστι θεῶν κρατεῖ τε μέγιστος.
3. αὖτις δ' ἀνθρώπων τε γένος κρατερῶν τε Γιγάντων.

Die drei Teile, die hier aufgezählt werden, bilden den Inhalt des Gedichts, das Hesiod von den Musen gelernt hat, d. h. der Theogonie und der Kataloge, oder die Entwicklung der gesamten Welt einschließlich des Menschengeschlechts von den Uranfängen bis zum vollen Abschluß in ihrer gegenwärtigen Gestaltung.

<sup>70</sup> Vgl. dazu Wilamowitz, Die Ilias und Homer 466.

## ALTGRIECHISCHE THEOLOGIE UND IHRE QUELLEN

VON RICHARD REITZENSTEIN

Es ist im wesentlichen eine methodologische Frage, die ich heut Ihrer Beurteilung unterbreiten möchte. Wer in der Religionsgeschichte das *geschichtliche* Element besonders betont, wird sich an die Entwicklungen großer Religionen bei historisch bekannten aufstrebenden Völkern halten müssen; als Teil ihrer Geistesgeschichte wird er die Geschichte ihrer Religion fassen; alle Kultureinflüsse, die das Volk erfährt, werden sich in ihr spiegeln. So tritt die Frage der *Entlehnung* notwendig in den Vordergrund. Sie ist leicht zu beurteilen, wo es sich um Nachbarvölker handelt; schwerer schon, wo zwischen räumlich weit gesonderten Nationen nur starke Handelsbeziehungen nachweisbar sind. Ganz unmöglich scheint sie zunächst, wo auch die fehlen oder doch zu fehlen scheinen. Genügt auffällige Übereinstimmung, hier als Ursache direkte Übertragung anzusehen? Genügen die Unterschiede, die natürlich auch immer nachweisbar sind, eine solche zu bestreiten? Dem Prinzip nach gewiß nicht. Kein einzelner Mensch kann die Religion eines andern voll übernehmen; wenigstens wenn sie ihm wirklich Religion sein soll, muß er sie nach sich selbst modeln und wird das um so stärker tun, je höher sein Eigenbesitz an religiösem Empfinden und religiösen Formen schon war. Ebenso ist theoretisch die vorher erwähnte Frage, ob das Fehlen näherer Berührungen die Annahme des Einflusses zweier Religionen und Nationen aufeinander auszuschließen berechtigt, gewiß zu verneinen. Wir lassen dabei gänzlich einen Typus der Religionen aus den Augen, der geschichtlich sogar besondere Wichtigkeit hat, die *Missionsreligionen*, die zu keiner Zeit ganz fehlen. Als reinen Typus nenne ich etwa Manichäismus und Buddhismus, ja auch das Christentum, mit einiger Einschränkung Islam und Judentum. Schon letzteres zeigt uns,

daß Volksreligionen auch *für einen bestimmten Zeitraum* Missionsreligionen werden können; Sie alle wissen, daß in den letzten Jahrhunderten vor Christus fast alle orientalischen Religionen diesen Charakter annehmen. Ist ähnliches nie früher, nie auch bei solchen Religionen geschehen, für die uns jetzt feste Zeugnisse mangeln? Vor einiger Zeit konnte ich in der nordischen Edda eine Strophe nachweisen, die sicher aus einem manichäischen Liede genommen ist<sup>1</sup>. Erst während des Drucks schickte mir ein Hamburger Freund, Dr. Saxl, zur Bestätigung den historischen Nachweis, daß tatsächlich manichäische Missionare damals nach Island gekommen sind. Den Zusammenhang chinesischer und persischer Religions- und Weltvorstellungen behauptete vor kurzem kühn der Belgier de Saussure. Wer jetzt einmal v. Le Coqs Beschreibungen der Kultur- und Völkermischung an der uralten Seiden-Handelsstraße durch Innerasien verfolgt hat, wird an dem Zusammenhang kaum zweifeln<sup>2</sup>, nur fragen, wo die Priorität zu suchen ist. Beim Verfolgen der alten Bernstein-Handelsstraße von der Ostsee zum Schwarzen Meer gewinnt man ganz ähnliche Eindrücke.

Die Frage, wann Ähnlichkeiten zum innern Beweis von Entlehnungen dienen können, wird immer dringender. Eine prinzipielle Entscheidung scheint mir unmöglich, aber an bestimmten Beispielen läßt sich vielleicht eine Übereinstimmung herstellen und eine Richtlinie der Forschung festsetzen. Daß sie bisher fehlt, zeigt das ganz verschiedene Verhalten unsrer Philologien. Die klassische, um mit den Sünden der eignen Disziplin zu beginnen, stellt sich bisher sehr ablehnend; wir empfinden die Annahme einer Entlehnung in das echte Hellenentum fast wie die Verletzung eines Dogmas von der Originalität des griechischen Geisteslebens, wenn wir auch — durch den Spaten belehrt — Abhängigkeit der griechischen Kunst und Kultur vom Orient zugeben müssen. Ganz weitherzig scheint im Augenblick ein großer Teil der Germanisten, und zwar in

<sup>1</sup> Weltuntergangsvorstellungen, Eine Studie zur vergleichenden Religionsgeschichte, Uppsala 1924, Lundequistska Bokhandeln.

<sup>2</sup> Vgl. jetzt auch Vilh. Thomsen, Aus Ostturkestans Vergangenheit, mir zugänglich in der Übersetzung von H. H. Schaeder, Ungarische Jahrbücher Bd. V, Heft 1.

Deutschland wie im höheren Norden. Der Baldurmythos wird von hervorragenden Gelehrten teils aus Lydien erklärt — eine bei Herodot erhaltene Novelle vom Sohne des Königs Kroisos, der auf der Jagd aus Versehen erschossen wird, genügt dazu — teils aus Ägypten, wo ja wenigstens ein *Gott*, Osiris, von seinem Bruder Seth getötet wird. Ein *Erzählungsmotiv* wird allein betont, auch wenn der Gesamtverlauf der Erzählung recht wenig übereinstimmt. Ich wage auf dem fremden Gebiet natürlich nicht zu urteilen; mich selbst hat die genaue Nachprüfung eines hervorragenden Werkes wie Olriks „Ragnarök“ vollkommen skeptisch gegen diese Benutzung von *Erzählungsmotiven* gemacht. Selbst bei ihm, dem sehr Vorsichtigen, erwiesen sich alle als sicher angeführten Beispiele als trügerisch, aus Zufälligkeiten besonders der literarischen Überlieferung erklärbar. Anders war es mit deutlich ausgeprägten *Ideen* oder gar *Dogmen*. Hier ließen sich überall historische Zusammenhänge nachweisen oder leicht konstruieren. Was sich mir daraus für Folgerungen für mein Spezialfach ergaben, möchte ich an zwei Beispielen aus diesem zeigen. Sie werden die Methode, für die ich eintreten möchte, auch im einzelnen am besten dartun.

Ich möchte mit dem ältesten Theologen Griechenlands, Hesiod, und zwar mit seiner Schilderung des Weltverlaufs in fünf Zeitaltern beginnen. Sie entspricht einer weit verbreiteten orientalischen Doktrin eines Weltverlaufes in *vier* Zeitaltern, die uns in indischen und persischen Schriften, ferner in der jüdischen und mandäischen Literatur vorliegt. Nun sind die orientalischen Quellen überwiegend zeitlos. Es handelt sich darum, für eine oder mehrere von ihnen feste Bestimmungen zu finden.

Dazu verhalten die Reste einer griechisch geschriebenen, aber für ägyptische Leser bestimmten, auf Papyrus erhaltenen Apokalypse, welche die Not Ägyptens in der letzten Zeit vor dem Weltuntergang schilderte, des sogenannten *Töpferorakels*. Ägypten ist eine Beute der Fremdvölker geworden, die ganze Natur hat sich verkehrt, der Nil bringt keine Überschwemmungen mehr, die Sonne verbirgt ihren Schein, Sommer und Winter mischen sich, die Erde bringt keine Frucht, Raub und Mord herrscht im Lande. Als Eroberer werden andeutend bezeichnet Kambyes der Perser und Antiochos Epiphanes von Syrien. Was nun folgt, die völlige Zerstörung



der Stadt Alexandria und das Auftreten eines gottgesandten Erlöserkönigs ägyptischen Geblütes, der 55 Jahre herrschen wird, ist nie eingetreten. In der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. ist also diese Apokalypse geschrieben. Nun nennt sie die Feinde, Perser wie Syrer, gleichmäßig die gottlosen *Gürtelträger*. Der Ausdruck, der zugleich religiöse Bedeutung haben muß, ist um so seltsamer, als der Ägypter selbst seit Urzeiten den festen Gürtel, sogar mit Metallbeschlag, trägt, der Perser aber grade *nicht*. Das Rätsel löste sich mir, als ich mich erinnerte, daß in einer persischen Apokalypse, dem sogenannten Bahman-Yašt, der uns erst in einer mittelalterlichen Rezension vorliegt, die Endzeit für Iran die Fremdherrschaft der Zornteufel bringt, die den *Ledergurt* statt der heiligen Gebetsschnur tragen. Hier ist also die Bezeichnung *religiös* begründet und anschaulich, und leicht ließ sich erweisen, daß das Töpferorakel und eine jüngere ägyptische Apokalypse nach dem persischen Muster gemacht sind. So war also eine Datierung für das Alter des Musters gewonnen. Innerliche Wahrscheinlichkeit hatte sie dadurch, daß in dem Bahman-Yašt eigentümlich alte religiöse Motive vorliegen, und daß ferner in ihm zwei alte avestische Schriften erwähnt sind, welche den Grundgedanken auch enthalten haben müssen. Er ist: Zarathustra hat seinen Gott Ahura Mazda um Allwissenheit gebeten; er erhält sie von ihm in einem Becher Wassers und schaut, nachdem er ihn getrunken hat, nun einen Baum mit vier Zweigen: einem goldnen, silbernen, kupfernen und einem von Mischeisen. Der Gott belehrt ihn: die Wurzel des Baumes ist die unsichtbare Welt, die ich geschaffen habe, die vier Zweige die vier Zeitalter, die von dir ab folgen sollen bis zum Weltende: dein Zeitalter ist noch von Gold, die folgenden von Silber, Kupfer, Eisen, denn jedes ist schlechter als das frühere; das letzte bringt die Fremdherrschaft der Gürtelträger, den Verfall der Religion und Sitte, die Verkehrung der ganzen Natur. Dann kommt der Erlöser. Genau dasselbe bietet im zweiten Jahrhundert vor Chr. die Vision des Nebukadnezar im Buche Daniel: der König schaut einen Mann, das Haupt von Gold, die Schultern von Silber, der Bauch von Kupfer, die Füße von Eisen mit Ton gemischt; es sind vier Zeitalter, dann folgt das Ende. Die Entlehnung aus einer nichtjüdischen Quelle ist allgemein zugegeben. Weltbaum und Weltstandbild

wechseln miteinander ab; alte indische Gegenbilder erklären das. Noch klarer als bei Zarathustra ist hier, daß der Beginn nicht bei dem *Empfänger der Offenbarung* liegen kann. Die ganze Weltzeit muß gemeint sein, die ja für den Perser in vier Perioden von 3000 Jahren zerfällt. Das Ursprünglichste wird also die mandäische Form bieten, nach der *der erste Mensch* Empfänger dieser Offenbarung ist. Auch das ist in früheren persischen Urkunden, die jetzt verständlich werden, noch angedeutet. Wir kommen mit diesem Original in unbekannte Vorzeit. Babylonische Einflüsse sind wahrscheinlich; wird doch hier, freilich auch in Medien und Persien schon früh, jedem Planeten ein Metall und eine bestimmte Farbe zugeschrieben. Man denke an Ekbatana. Von Babylonien muß nach allgemeiner Anschauung auch Indien beeinflusst sein, wo uns in der sogenannten Yuga-Lehre dieselbe Rechnung begegnet: vier Perioden durchläuft jedesmal die Welt von ihrer Schöpfung bis zu ihrer Zerstörung, nur werden sie hier in der Hauptfassung mit der Verschlechterung zugleich immer kürzer; auch sie sind ferner durch die vier Farben gekennzeichnet, welche die Metalle oder Sterne repräsentieren. Die Berechnungen der Zeit wechseln, und zwar so, daß eine wechselseitige Beeinflussung Vorderasiens und Indiens sicher scheint.

Die indische Lehre, die sich in der Sekte der Jaina bis heute erhalten hat, schließt an den Weltgott Krischna, der in den vier Altern seine Farbe wechselt. In dem ersten war seine Farbe licht; die Geschöpfe vergingen noch nicht. Es gab keine Krankheit, kein Alter, keine Abnahme der Sinne, aber auch keine Leidenschaft und nichts, was sie wecken konnte, Handel oder Streit und Krieg. Gerechtigkeit und Frömmigkeit waren noch *voll* vorhanden. Im zweiten ist der Gott rot, Gerechtigkeit und Frömmigkeit sind schon beim Beginn um ein Viertel geringer. Die Religion wird äußerlicher, neue Sitten kommen auf. Doch hält man im allgemeinen sich noch an die Pflicht. Beim Beginn des dritten ist der Gott gelb, die Religion und das Recht um die Hälfte geringer, Sekten bilden sich, die *Leidenschaften* kommen zur Herrschaft und mit ihnen Krankheiten und schweres Schicksal; Mangel an Recht läßt die Geschöpfe zugrunde gehen.

Beim Beginn des vierten ist nur ein Viertel von Religion und

Recht noch vorhanden; der Gott trägt die schwarze Unheilsfarbe. Alle Ordnungen, auch die religiösen, hören auf; die Menschen sind vom Zorn beherrscht, Hunger, Furcht, Krankheiten und Plagen walten. Ist dann das Recht ganz verschwunden, geht die Welt zugrunde, aber sie ersteht wieder und mit ihr das Recht, und beide durchlaufen denselben Kreislauf.

Es ist diese letzte Periode, die naturgemäß in diesen Schilderungen besonders ausgemalt wird. Ich hebe aus dem dritten Buch des Mahābhārata die Prophetie des Einsiedlers Mārkaṇḍeya hervor: die Religion stirbt immer mehr aus, Lüge und Betrug herrschen; der Schlechte wird geehrt, der Gute mißachtet; die natürlichen Bande lösen sich; sieben Barbarenvölker brechen ein, deren Könige die Erde beherrschen. Die Lande sind öde, keine Frucht gedeiht, die Menschen werden immer kleiner, immer kurzlebiger; die Kinder sind wie Greise, die Greise wie die Kinder. Es ist Zug für Zug die Schilderung des Bahman-Yašt, aus dem ich an Einzelheiten nur zufüge, daß alle Menschen Betrüger werden, alle Bande der Verwandtschaft gelöst sind, *Achtung und Liebe* aus der Welt entfliehen.

Wenden wir nun unsern Blick zu Hesiod, der etwa im Anfang des siebenten Jahrhunderts in seinen Werken und Tagen Ähnliches berichtet. Er führt mit seinem Bruder Perses einen Rechtsstreit, den die Dorfkönige, wie er voraussieht, gegen alles Recht für diesen günstig entscheiden werden. Sie und den Bruder soll die Schilderung warnen: „Golden schufen die unsterblichen Götter zuerst der Menschen Geschlecht. Die lebten unter des Kronos Herrschaft wie Götter, sorglosen Sinns, ohne Mühen und Leiden. Auch das schlimme Alter fehlte, Hände und Füße behielten immer die gleiche Kraft. So lebten sie in Frohsinn und starben, als ob sie einschlummerten. Voll war ihr Glück; die Erde brachte von selbst reiche Nahrung und in friedlichem Behagen verstrich ihr Leben. Und nachdem die Erde dies Geschlecht in sich verborgen hat, sind sie nach Zeus' Ratschluß Gottwesen geworden, der Menschen Hüter, die über Recht und Unrecht wachen und unsichtbar segenspendend über die Erde gehen. Solche Ehre ward ihnen.

Sodann schufen die Himmelsherren ein zweites, viel geringeres Geschlecht, von Silber, dem goldnen nicht im Äußern gleich und

nicht im Sinn. Wohl lebte das Kind in der Mutter Hut noch 100 Jahre in törichte Jugend; aber wenn sie die Mannheit erreicht hatten, dauerte ihr Leben nur noch kurz und blieb nicht leidlos — durch ihre Torheit, denn von Frevel gegeneinander konnten sie sich nicht fernhalten noch wollten sie die Götter ehren und ihnen opfern. Zornig darüber ließ Zeus auch sie in die Erde sinken, doch nach ihrem Vergehen noch heißen sie die unterirdischen Seligen, wohl Zweite nur, doch Ehre bleibt auch ihnen noch.

Vater Zeus aber schuf ein drittes, ehernes Geschlecht, dem silbernen nicht mehr gleich, aus harten Eschenstämmen, kraftvoll und gewaltig. Des Krieges leidvolle Werke und Frevel war ihr Tun. Nicht Feldfrucht aßen sie, ihr Sinn war wie von Stahl, gewaltig die Kraft ihrer unnahbaren Hände, die aus den Schultern der gedrunenen Leiber hervorstachen. Ehern waren ihre Waffen, ehern ihre Häuser, ehern alles Gerät; das schwarze Eisen gab es noch nicht. Sie gingen unbekannt und namenlos, voneinander bewältigt, in des grausen Hades dunkle Hallen; der düstre Tod bezwang sie trotz ihrer Kraft; sie schieden aus dem Sonnenlichte.

Als auch dies Geschlecht die Erde geborgen hatte, schuf Zeus ein viertes auf der Männererde, das viel gerechter und viel besser war, der Heroen göttliches Geschlecht — Halbgötter nennt man sie, die vor uns auf der weiten Erde waren. Doch die hat Krieg und wilder Kampf dahingerafft, die einen bei Theben im Streit um die Herden des Oedipus; die andern, die übers Meer Helenas halber nach Troja gefahren waren, fanden dort den Tod; nur einige entrückte Zeus und verpflanzte sie ans Ende der Erde; dort leben sie leidlos auf den seligen Inseln im Ozean, die beglückten Heroen, und süße Frucht spendet dreimal im Jahr ihnen die nährnde Erde.

O hätte ich nicht unter dem fünften Geschlecht leben müssen, sondern wäre vorher gestorben oder *nach ihm geboren* — Hesiod erwartet also, daß der Kreislauf wieder mit einem glückseligen Geschlecht beginnt — denn jetzt lebt das *eiserne* Menschengeschlecht. Nicht bei Tage noch bei Nacht endet für sie Mühe und Elend, in denen sie sich verzehren. Und immer neue Sorgen schicken ihnen die Götter. Freilich noch mischt sich auch für sie Gutes mit dem Schlimmen. Aber Zeus wird auch dies Geschlecht der Menschen verderben, *wenn einst mit weißem Haar gleich die Kinder geboren*

werden. Und nun folgt die Schilderung der Endzeit. Nicht der Vater wird den Kindern mehr | recht sein, noch die Kinder den Eltern, nicht dem Wirte der Gast, nicht der Freund dem Freunde. Den Bruder wird man nicht mehr lieben, die greisen Eltern nicht ehren, sie ohne Furcht vor der Götter Strafe mit herbem Wort tadeln und ihrem Alter nicht Pflege gewähren. Für Eiderfüllung, Rechtlichkeit und Güte wird kein Dank sein, den Übeltäter und Frevler wird man ehren. Gewalt ist Recht, Mitleid entschwunden. Der Schurke bringt mit Lügenwort und Eid dem Guten Schaden. Neid, Schadenfreude, Scheelblick sind von den unseligen Menschen unzertrennlich, und *Recht und Scham, sie wandern von der Erde* die Menschen verlassend zu den Göttern zurück. Nur Leid und Schmerzen bleiben bei den Menschen, und für das Unheil — es ist der Untergang — gibt es keine Abwehr.“

So ungefähr lautet die rätselhafte Verkündigung, die wohl keiner aus sich selbst deuten kann. Mich wenigstens vermag auch der letzte Versuch eines hervorragenden Gelehrten nicht zu befriedigen. Ed. Meyer [oben S. 496 ff.] findet hier unter dem *Schein* einer Geschichtskonstruktion tiefstes Denken über den *Wert der Kultur*: am glücklichsten wäre, wenn er möglich wäre, ein Zustand untätigen Genießens, freilich würde er schon die nächste Generation zu einem verweichlichten Prinzendasein führen. Arbeit und Kultur führen zu Ichsucht und Härte, Überhebung und schließlich Kampf aller gegen alle; freilich gibt es dabei auch gerechtere und tüchtigere Menschen. Die jetzige Generation ist jedenfalls die verkommenste und unseligste. Ich verstehe den Anschluß des letzten Gedankens überhaupt nicht, und den Bau der ersten beiden Gedanken nur, wenn ich mir den Dichter wie den Buchhalter Liebold in Freytags Soll und Haben vorstelle, der immer im Nachsatz zurücknimmt, was er im Vordersatz behauptet und sagt: „ich glaube, dieser Tee ist zu schwach, aber freilich ist starker Tee sehr ungesund“. Selbst in dieser Charakteristik würden wir eine zugleich den Gegensatz bildende Verdopplung nicht ertragen, und für diese Frühzeit scheint mir diese Art der Gedankenfügung überhaupt unmöglich. Wir können bei Hesiod nicht den Grundgedanken einer fortschreitenden Weltverschlechterung leugnen, der in den orientalischen Stellen so klar und lehrhaft ausgesprochen wird. Freilich würde mich diese Über-



einstimmung noch nicht veranlassen, von *Entlehnung* zu reden, auch nicht der bei Hesiod unbestreitbare Hinweis auf einen Weltuntergang und eine Welterneuerung. Das kann überall entstehen. Ja noch mehr! Selbst die Bezeichnung der Perioden nach denselben vier Metallen würde ich nicht für *unbedingt* entscheidend betrachten, wenn Hesiods Denken dabei aus sich selbst verständlich wäre.

Soll Hesiod die Bezeichnungen nach den vier Metallen sich selbst | gebildet haben, so müssen wir fragen: was gab ihm den Anlaß und was beabsichtigte er? Man sagt: das Erzzeitalter kannte er aus dem Epos, sah Überreste vielleicht noch in seiner Zeit und fand hier das Eisen herrschend. Woher dann die Vorstellung eines goldnen und silbernen Zeitalters? Nach dem Gebrauch dieser Metalle sind sie nicht charakterisiert. Woher ferner die Trennung des *Heroenalters* von dem ehernen? Oder man sagt: die Metalle sind Symbole für den Wert. Dann ist das Erzzeitalter widersinnig charakterisiert; hier geht Hesiod ja wirklich von der Verwendung aus. Und dabei ist das Heroenalter widersinnig eingeschoben. Aber auch eine Vermischung der beiden Absichten, nach Wert oder Gebrauch des Metalls zu charakterisieren, genügt zur Erklärung nicht. Wenigstens die Zahl der Zeitalter mußte ihm dann gegeben sein, ein Zwang vorliegen, sie auszufüllen. Der liegt aber *nicht* vor; Hesiod überschreitet ja seinerseits die Zahl der Metalle, indem er das Heroenzeitalter einlegt. Endlich, auch das Heroenalter als jüngere Interpolation zu streichen, ist, wenn auch oft versucht, doch ganz unmöglich. Dann können wir ja nicht leugnen, daß Hesiod eine *Menschheitsgeschichte* geben will, und ihr Bild, wie es dann bleibt, ist doch für ihn und seine Hörer ganz unmöglich. Seine Theogonie geht in die Heroengeschichte über, seine Dichtung gilt immer wieder den Heroen; der Adel, an dessen Sitzen der Rhapsode sein Lied singt, stammt von ihnen, ihre Zeit ist die unmittelbar vorausliegende und verehrte Vorzeit, vor ihr für den Griechen nichts als die Götter. Diese Vorzeit konnte Hesiod weder ignorieren noch dem silbernen oder ehernen Zeitalter, *wie er sie schildert*, gleichsetzen. Wer sie hier fortnimmt, muß tatsächlich den Rest als Entlehnung aus dem Orient, und zwar als ganz mechanische und un-griechische Entlehnung bezeichnen. Es ist ein Versuch, etwas von der

„Originalität“ des Griechentums zu retten, wenn ich jetzt frage, *ob etwa zwei Konzepte vermischt sind.*

Von welchen Zeitaltern weiß denn Hesiod etwas zu sagen? Vom goldnen, vom Heroenzeitalter und von dem eisernen, aber jedesmal ist ein Widerspruch deutlich fühlbar. Dagegen sind das silberne und eherne Zeitalter ganz unanschaulich, nur einem Schema zuliebe eingesetzt. Wenn im silbernen wenigstens die Kinderzeit noch 100 Jahre dauert, so sehen wir nur, daß die *Lebenszeit* im goldnen *noch* länger gewesen sein muß. Hesiod hat es nicht gesagt. Unfrömmigkeit und Frevel fehlen nicht ganz — das bedeutet wieder nur: es ist nicht ganz so gut wie das vorige; ebenso die Bezeichnung der „Ehre“, selige Unterirdische zu heißen. Das eherne Zeitalter, das Zeitalter der *Leidenschaften* in dem orientalischen Vorbild, versucht er positiv auszumalen, indem er sich ganz an den Namen hält: von Erz ist alles, selbst die Häuser. | Nur muß er gleich hinzufügen: aber *namenlos* sind sie vergangen, man weiß nichts von ihnen. Selbst das folgende, das Heroengeschlecht, darf in keiner Weise mit ihnen zusammenhängen, wiewohl es doch auch die Waffen und Geräte von Erz hat. Aber der Dichter, der hier genug zu sagen hätte, will gerade hier nichts sagen, als „viel gerechter und besser“. Er kann die Heroenzeit in das ihm gegebene Schema nicht anders einordnen als unmittelbar vor der Gegenwart; aber eben darum *duldet das Schema keine nähere Charakteristik.* Nur die Kriege, in denen die Helden dahinsanken, und die Ehre, die Zeus *einzelnen* durch die Entrückung erwies, können erwähnt werden. Der ursprüngliche und griechische Gegensatz: große und edle Heroenzeit — kleine und gesunkene Gegenwart bestimmt noch die Stellung und das Empfinden; aber er ist hineingezogen in ein ganz anderes, rein religiöses und mehrgliedriges Schema.

Nun zu dem Anfang. Daß ihn Hesiod einem alten Volksmärchen entnimmt, das für Attika bezeugt und wahrscheinlich auch in das benachbarte Böotien herübergedrungen ist, sagt er selbst, indem er als Herrscher der goldnen Zeit Kronos, den früheren Gott, den Gott einer vorgriechischen Bevölkerung nennt. Das Schlaraffenland, das man später im Hades suchte, sollte damals auf Erden gewesen sein: niemand brauchte zu arbeiten, alles bot die Erde von selbst. Das trägt Hesiod hier in die orientalische Sage ein, die ja auch diese

voll glücklichen Menschen ohne Handel und ohne Streit leben läßt — freilich in voller Gottesbeschauung. Wenn sie nach einem ungefühlten Tod zu den göttlichen *Wächtern* werden, die der indische Glaube kennt und die schon Rud. Roth<sup>3</sup> mit den Wächtern Hesiods verglich, während in Persien die Fravahr, die Geister, der ersten Gläubigen ähnlich als Schutzgeister gefaßt werden, ist das voll begreiflich. Wie bei *Hesiod* die glückseligen Nichtstuer dazu kommen, versteht niemand, und schon Plato übt daran seine Kritik. — So bleibt nur noch das fünfte Alter, dessen bittere Charakteristik den eigentlichen Zweck des hesiodeischen Liedes bildet, es zum Mahnlied an den Bruder und an die Richter macht. Erst durch die orientalische Fassung, die den Weltuntergang verkündet, wird die Schilderung uns ganz verständlich. Aber ihn klar zu erwähnen, wagt der Grieche nicht; er entnimmt ihm nur die furchtbare Schilderung der Sittenverderbnis, den Einzelzug, daß die Kinder als Greise zur Welt kommen, das Leben also jetzt am aller-kürzesten ist, und entnimmt ihm den weiteren Zug, daß das Recht die Erde verläßt. Dem Orientalen, Inder wie Perser, war dabei das *Recht* zugleich die *Religion* und die | göttliche *Ordnung* in dem Weltganzen, und wohl hat auch Hesiod die Empfindung für den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Frömmigkeit. Aber nur noch symbolische Bedeutung hat es bei ihm, wenn Αἰδώς und Νέμεσις zum Himmel zurückkehren. Daß damit der Kosmos zerfällt, wird nicht mehr empfunden.

Die Entlehnung scheint mir sicher, und einen äußeren Anhalt, sie zu erklären, haben wir ja. Hesiod ist nicht nur der böotische Bauer, nicht die Umgegend allein wirkt auf ihn. Aus Kleinasien ist sein Vater zugewandert, ihm wird er auch die Anregung zur Rhapsodenkunst verdanken. Der Berufssänger aber, mögen wir ihn in Griechenland oder in Island oder an den Höfen ritterlicher Fürsten des Mittelalters betrachten, verlangt auch *neuen* Stoff, seltene Märe, und will, wenn er von der *Urzeit* berichtet, mit neuem Wissen prunken. Auch in die eigentliche Theologie Hesiods dringt dieser

<sup>3</sup> Der Mythos von den fünf Menschengeschlechtern bei Hesiod und die indische Lehre von den vier Weltaltern. Tübinger Universitätschrift 1860, S. 17 f. [oben S. 457].

Zug ein. Aber hier haben wir nicht einmal eigentliche Theologie. Die Religion steht nicht im Mittelpunkt und nicht als Prophet tritt der Dichter auf. Einen erziehlichen Mythos will er in eigenem Namen bieten und erhofft Wirkung zunächst im bestimmten Fall, aber lehrreich kann er auch für die Zukunft sein. Freilich der orientalische Stoff, den er dazu verwendet und für Griechen umbildet, war ursprünglich Theologie, eine Apokalypse, eingeführt überall als höchste Offenbarung eines Gottes. Daß er für den Griechen diesen Charakter so ganz verloren hat und der Dichter mit ihm ohne allzuviel eigenes Nachdenken und Konsequenz schaltet —, das grade scheint mir charakteristisch und für uns lehrreich.

Als Theologie, als rein religiöse Lehre finden wir etwa ein Jahrhundert später die Lehre von *vier* Weltaltern dann bei den Orphikern wieder, sogar in verschiedenen Fassungen. Sie ist also von ihnen unmittelbar aus Thracien oder Kleinasien, nicht aber von Hesiod übernommen. Das bestätigt meine Vermutung, denn der Grundgedanke ist derselbe, den wir für die Quelle Hesiods annehmen mußten, nach dem vierten Weltalter tritt die Zerstörung ein. Es führt mich aber zugleich zu der Betrachtung eines anderen orphischen Liedes, das gegen diese damals dem Griechen schon vorliegende Lehre polemisiert und sicher dem sechsten Jahrhundert angehört. Die Grundlagen für sein Verständnis hat in neuester Zeit der Heidelberger Orientalist A. Goetze geboten, ist aber begreiflicherweise dem griechisch-philologischen Teil seiner Aufgabe nicht voll gerecht geworden. In der Textgestaltung muß ich von dem neusten, sehr verdienstvollen Herausgeber, Kern, etwas abweichen und zu der von Lobeck in seinem monumentalen Werk *Aglaophamus* gebotenen zurückkehren, an einer Stelle auch eine kühne, jetzt durch die orientalische Überlieferung gesicherte Konjekture Gottfried Hermanns aufnehmen. Die Rechtfertigung werde ich an einem andern Ort geben<sup>4</sup>. Das Fragment lautet in einer allerdings ungefügigen Übersetzung:

„Zeus ist der erste und Zeus der hellblitzende ist der letzte, Zeus das Haupt, Zeus die Mitte, aus Zeus besteht alles. Zeus ist ein

<sup>4</sup> Reitzenstein-Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus* (Studien der Bibl. Warburg Bd. VII), Leipzig 1926, S. 69 ff.

Mann und Zeus ein göttliches Weib. Zeus ist die Tiefe der Erde, aber auch des gestirnten Himmels, Zeus der Winde Hauch, Zeus des Feuers rastlose Kraft, Zeus des Meeres Quell, Zeus Sonne und Mond, Zeus der König, Zeus allein für alle der Ursprung des Daseins. *Eine* Gewalt nur gibt es, nur *einen* großen Erzeuger-Gott, den Herrscher von allem, und nur *einen* königlichen Leib, in dem dies alles kreist, Feuer und Wasser, Erde und Luft, Nacht und Tag und Metis, der erste Erzeuger und der wonnespendende Geschlechtstrieb. Denn alles das ist beschlossen in dem mächtigen Leibe des Zeus. Sein Haupt und schönes Antlitz ist der leuchtende Himmel; die herrlichen, goldenen Locken der schimmernden Sterne heben sich darum, und nach beiden Seiten ragen zwei goldene Hörner, Aufgang und Untergang, die Wege der himmlischen Götter; seine Augen aber sind die Sonne und der Mond, und sein untrüglicher, herrschender Sinn ist der unendliche Äther, mit dem er alles hört und gewahrt; da gibt es keine Rede noch Stimme noch Schall noch Geflüster, das dem Ohr des Zeus, des gewaltigen Kroniden, entgeht. So ist sein unsterbliches Haupt und so sein Sinn, sein feuerstrahlender Leib aber, der unendliche, unerschütterlich feste, starkgliedrige, kraftvolle ist also zusammengefügt: Schultern, Brust und breiten Rücken des Gottes bildet der weite Luftraum, und Flügel sind ihm gewachsen, mit denen er überallhin schweben kann, und den heiligen Bauch des Gottes bildet die Allmutter Erde mit der Berge ragenden Gipfeln — ursprünglich nur der eine Berg, der Erdnabel, — um die Mitte aber schlingt sich als Gürtel der aufrauschenden Meerflut Gewoge, der Stand seiner Füße ist der Erde Wurzel, der dunkle Tartaros und das letzte Ende der Tiefe. Und wenn er das alles in sich verborgen hat, wird er es wieder ans sonnige Licht aus seinem Innern hervorbringen in leichtem Wunderspiel.“

Ich muß Anfang und Schluß kurz erläutern, ehe wir Vergleiche suchen. Jene vier Weltperioden hatten andere Orphiker vier Göttern zugeschrieben. Nur in ihrer Reihe als zweiter oder dritter stand Zeus. Unser Dichter will *nur* ihn kennen; er ist erster und letzter, er das Haupt, er die Mitte, er alles. Oder nein — aus ihm besteht alles. Der bildliche Ausdruck Haupt für Anfang leitet den Dichter von der Vorstellung des Gottes der unendlichen Zeit über



zu dem des Raumes oder vielmehr des Körpers; er ist das All, weil aus ihm alles ist. Sieben | Verse beginnen dann mit dem Worte Zeus und fünfmal, oder, wenn wir den anders geformten Genetiv Διός mitzählen, sechsmal beginnt ein Satzglied im Innern mit dem Namen. Es sind die beiden heiligen Zahlen orientalischer Mystik, die Zahlen, welche die göttliche Einheit bilden, sieben und zwölf, bzw. dreizehn. Es ist unmöglich, irgendeinen Vers hier herauszubrechen. Das Zahlenspiel ist indisch und persisch. Mit Recht folgt gleich: nur *einen* Gott und nur *einen* Weltleib gibt es, er bildet den Gott. Der heilige Leib wird beschrieben und im Schluß gesagt, daß dieser *eine* Gott immer wieder, wenn er seinen Leib unsichtbar gemacht, die Welt in sich hineingezogen hat, sie aus sich wieder hervorbringt. Gott kann das leicht.

Das ist uns unverständlich. So wird denn der Streit um das Fragment bis heut beherrscht von der Behauptung eines trefflichen, leider rein rationalistischen und aller Religionsgeschichte abgeneigten Philosophen, Ed. Zeller, der erklärte, Zeus sei hier als die Weltseele der Stoiker, das vernunftbegabte Fluidum, das durch die ganze Materie fließt, als der Geist gefaßt. Das an sich gut bezeugte Fragment sei demzufolge jung und wertlos. Das tut den Worten in empörendster Weise Gewalt an. Ich will gar nicht fragen, ob ein Geist oder Pneuma einen Bauch hat. Der Dichter hat das Anstößige seiner Beschreibung selbst für den menschlich gestalteten Gott empfunden und ein für ihn nur der hohen Dichtersprache angehöriges Wort (νηδύς) eingesetzt und einzig hier das Beiwort heilig zugefügt. Die ganze Beschreibung zeigt: er will nicht sagen: Zeus *durchweht* die Welt, sondern: Zeus *ist* die Welt und Zeus *ist* die Zeit. Nicht eine philosophische Klügelei, sondern eine religiöse Empfindung, die im Orient visionäre Kraft gewonnen hat, liegt hier vor. Das gewinnt Bedeutung, wenn ich gleich zufüge, daß der beste philologische Kenner, Kern, übereinstimmend mit der Mehrzahl der Philosophen überzeugt ist, daß wir die Lehrmeinungen der Orphiker und ihre sonst fratsenhaften bildlichen Göttervorstellungen griechisch überhaupt nicht herleiten können. Im *Orient* und in den von ihm beeinflussten Teilen Südrußlands finden wir sie wieder. Kern erklärt die Orphiker als wandernde Missionare, die mit ihren heiligen Büchern herumzogen und hier und dort

kleine Gemeinden gründeten. Prüfen wir an den Seltsamkeiten dieses *einen* Fragmentes, ob sich das bestätigt.

Ich fürchte, viele von Ihnen zu enttäuschen, wenn ich für mich nicht mit den Urformen religiösen Denkens beginnen zu können erkläre. Mag die Vorstellung, daß die Welt aus einem Lebewesen oder gar einem Menschen entstanden ist, ein weitverbreiteter Völkergedanke sein, hier liegt er in so eigenartiger Ausbildung und Verknüpfung uns vor, daß ich nur *die* religiösen Bildungen berücksichtigen kann, welche in der *Ausgestaltung* schon ähnlich sind. Sie finde ich nur bei denselben beiden Völkern, bei denen ich das Vorbild für Hesiods Lehre von den Weltaltern gefunden habe.

Betrachten wir aus dem indischen Epos Mahābhārata noch einmal die Erzählung des frommen Einsiedlers Mārkaṇḍeya, der ich vorhin die Lehre von den vier Yugas oder Weltaltern entnahm. Er führte sie ein als eine Huldigung an den *uranfänglichen Menschen*, den ewigen und unvergänglichen, unbegreiflichen, mit Eigenschaften ausgestatteten, eigenschaftslosen, den Schöpfer und Zerstörer, das Selbst der Dinge, das anfangs- und endlose Wesen, den unzerstörbaren, der in dem Untergang und den Erneuerungen des Weltalls waltet. Die vier Weltalter werden dann geschildert, dann heißt es weiter: Nach dem Untergang wandert Mārkaṇḍeya in dem Chaos viele hundert Jahre. Endlich erblickt er unter einem Feigenbaum einen göttlichen Knaben; der bietet ihm einen Ruheplatz in seinem Innern, öffnet seinen Mund und zieht ihn mit unwiderstehlicher Atemkraft in sich hinein. Drinnen in seinem Bauch schaut Mārkaṇḍeya die ganze Welt mit ihren Reichen und Städten, mit dem Ganges, den andern Flüssen, dem Meer. Er sieht die wilden und zahmen Tiere, die vier Kasten der Menschen, jede bei ihrer Tätigkeit, die verschiedenen Klassen der Götter. Über hundert Jahre wandert er in dem Bauch des Gottes, dann wird er es müde, ruft den Gott an und wird mit der Kraft des Windes erhoben und aus seinem Munde herausgetrieben. Er sieht den Gott wieder vor sich unter dem Feigenbaum und fühlt sich von aller weltlichen Täuschung befreit im Besitz der reinen Wahrheit. Und nun redet der Gott zu ihm, er sei Nārāyaṇa (der Menschensohn), der Ursprung, der Ewige und Unvergängliche, der Schöpfer und

Zerstörer aller Dinge. „Das Feuer ist mein Mund, die Erde meine Füße, Sonne und Mond meine Augen, der Himmel ist mein Haupt, der Äther und die Himmelsgegenden meine Ohren, die Sterne sind meine Haargruben<sup>5</sup>, die Ozeane meine Kleider, mein Bett und mein Haus. Beim Ende zerstöre ich alles in der Gestalt der *fürchterlichen Zeit*.“ Damit entschwindet der Gott, Mārkaṇḍeya wendet sich um und sieht, daß inzwischen die ganze Welt um ihn wieder erstanden ist. Er geht hin und verkündet: dieser Gott ist *Vater und Mutter*; zu ihm soll man seine Zuflucht nehmen.

Eine ähnliche, noch weit ergreifendere Visionsschilderung bietet die *Bhagavadgītā* im elften Liede. Der Held Arjuna wird vor der entscheidenden Schlacht durch den Gott Krischna, der unerkannt bisher | sein Wagenlenker gewesen ist, belehrt und fleht, den Gott in seiner wahren Gestalt sehen zu können. Da gibt ihm der seine göttlichen Augen und fordert ihn auf, nun in seinem Leibe die ganze Welt mit allen ihren Wesen und Formen zu schauen. Er ruft erstaunt: „Ich erblicke in deinem Leibe die Götter und alle Scharen der verschiedenen Wesen, Brahman den Herren auf seinem Lotosthron, alle Weisen und die himmlischen Schlangen. Kein Ende, keine Mitte, auch keinen Anfang erblicke ich an dir, o allgestaltiger Herr des Alls, sein erhabener Behälter, ewiger Behüter des unvergänglichen Gesetzes, uranfängliches Wesen.“ Und doch ist es auch wieder eine Menschengestalt mit Sonne und Mond als Augen und einem Mund von flammendem Feuer; der Raum zwischen Himmel und Erde ist von ihr erfüllt und alle Himmelsgegenden. Von allen Seiten stürzen die Menschen in seinen flammenden Rachen und verschwinden in ihm. Da spricht der Gott: „Ich bin der mächtige *Tod*, der Vernichter der Menschen; hierher — auf das Schlachtfeld — bin ich gekommen, sie zu vertilgen. Darum erhebe dich, erwirb Ruhm, besiege die Feinde. Nicht du tötest sie, du bist nur das Werkzeug; sie sind schon tot durch meinen Willen.“ Der Held verehrt ihn als den größten der Götter, das Sein und das Nichtsein, den Erkennen und das Erkannte, die höchste Stätte (den

<sup>5</sup> Der Inder scheint nur an die Poren zu denken, durch die das Licht hineindringt; der Grieche schaut in dichterischer Phantasie die Strahlen selbst als Haare das Haupt umgeben.

Raum), den, der alles durchdringt und darum alles ist. Der Gott aber sagt ihm, daß solche Schau, wie sie ihm gewährt sei, nicht durch das Studium der heiligen Schriften, nicht durch Askese oder Opfer erlangt wird; nur Handeln führt dazu, Gott zu erkennen und in Wirklichkeit zu erblicken und *in ihn einzugehen*. „Wer seine Werke um meinetwillen tut, mir ganz sich hingibt und mich liebt, wer frei ist von dem Hang zur Welt und ohne Feindschaft gegen alle Wesen, der gelangt zu mir.“ —

Eine dritte, wenig jüngere Vision, die nach einer indischen Erzählung ein griechischer Syrer berichtet, spricht davon, daß im Mittelpunkt der Erde in dem Berge Meru (dem Erdnabel) die Höhle des Zeitgottes liegt. In ihr ragt das hohe Standbild eines aufrecht stehenden Mannes mit ausgestreckten Armen, die rechte Hälfte männlich, die linke weiblich gebildet; an seinem Leibe ist die Welt dargestellt, Götter und Geisterwesen, Sonne und Mond, Himmel, Berge, der Ganges, der Ozean, Pflanzen und Tiere. In dieser Höhle liegt der Eingang ins Nirvana. Und deutlicher sprechen noch die Abbildungen der Welt in Gestalt eines großen stehenden Menschen, die in der Jaina-Sekte — vielleicht sogar nicht nur in ihr — sich bis heut in Indien erhalten haben und, seltsam, plötzlich im Mittelalter in der deutschen Mystik Gegenbilder finden — offenbar vermittelt durch die lateinischen Übersetzungen spätgriechischer astrologischer Traktate und der ihnen beigegebenen alten Bilder. |

So könnte man die Frage aufwerfen, ob jene immerhin nicht allzu alten indischen Visionen von außen, das heißt von Griechenland her, beeinflußt sind. Wir können sie sofort verneinen. Die Grundanschauung reicht zurück bis in die älteste indische Literatur. Da führt uns z. B. schon die Muṇḍaka-Upaniṣad einen Preis des Weltgottes vor: „Aus ihm entsteht der Odem, der Verstand und alle Sinne. Aus ihm entstehen Äther, Wind und Feuer, das Wasser und, alltragend, die Erde. Sein Haupt ist Feuer, seine Augen Mond und Sonne, die Himmelsgegenden sind seine Ohren, die Stimme ist des Vedas Offenbarung, Wind ist sein Hauch, sein Herz die Welt, aus seinen Füßen Erde. Er ist das innere Selbst in allen Dingen.“ Wieder heißt er hier Nārāyaṇa, der Mensch. Dabei ist hier sogar ganz ebenso wie in dem orphischen Liede im Eingang die Elemen-

tenreihe zweimal in verschiedener Wendung aufgeführt, und Zug um Zug entspricht sich. Und wieder eine Stufe steigen wir empor in die Zeit der Brāhmaṇas und finden hier einen ursprünglichen Zeugungsgenius Prajāpati in derselben Rolle: er ist die Zeit und ist, weil er alles Geschehen ist, zugleich der Raum, d. h. die Welt, alles Werden und alles Vergehen, Leben und Tod, Gut und Böse. Und wenn wir noch höher heraufsteigen bis zu der ältesten Religionsurkunde, dem Rigveda, so finden wir hier die Weltschöpfung durch das Opfer des Urmenschen, des Purusha, der in seine Teile zerlegt wird; aus ihnen entstand die Welt, aus dem Nabel ward der Luftraum, aus dem Haupt ward der Himmel, aus den Füßen die Erde; aus den Ohren entstanden die Himmelsrichtungen. Wieder also die gleiche Aufzählung wie in dem orphischen Liede. Selbst die eigentlich doch überflüssigen Flügel des Weltgottes fehlen nicht. Von zufälliger Übereinstimmung *kann* hier nicht die Rede sein, und doch werden wir eine Übertragung aus dem alten Indien in das frühe Griechenland uns nur schwer vorstellen können. Wir *müssen* Mittelglieder suchen.

Da bietet sich zunächst Persien oder vielmehr das iranische Volkstum, dem indischen ja benachbart und wohl zu keiner Zeit ganz außer Fühlung mit ihm. Freilich sind uns gegenüber der reichen indischen Literatur nur kärgliche Trümmer hier erhalten, auch sie fast nur aus der großen Umgestaltung und Vergeistigung, die Zarathustra der Religion seines Volkes gegeben hat. Aber bis mindestens in das fünfte Jahrhundert vor Christus können wir hier jetzt die Vorstellung des mannweiblichen Urmenschen als eines Gottwesens und zugleich als des Weltalls verfolgen. Wir hören von Sphären des Himmels, die sich eine über die andere legen wie die Schichten, die das Innerste des Menschen, sein Mark und Gehirn, umgeben, Knochen, Fleisch, Adern, Fett, Haut und Haare und Nägel, oder hören in anders gewendeter Vorstellung, der Himmel ist sein Haupt, die Augen Mond und Sonne; die fünf anderen Öffnungen am Haupte, die | beiden Nasenlöcher, die beiden Ohren und der Mund, sind die fünf Planeten. Und noch älter ist nach dem Zeugnis des gebildeten Iraniers, der Herodot belehrte, die Vergöttlichung der fünf Elemente, die zusammen die Welt ausmachen und die uns ja in den indischen Texten vom



Nārāyaṇa immer begegnen. Der Urgott heißt der Fünfgott, der die fünf Elemente in sich vereinigt. Endlich haben wir etwa aus Alexanders Zeit das einwandfreie Zeugnis eines griechischen Religionsforschers, alle arischen Stämme verehren einen Gott Zurvān, der Ort oder Zeit ist, als Ursprung aller Dinge und geistiges Prinzip, und weiter haben wir aus jungen manichäischen Quellen — Kultliedern — die Gewißheit, daß bestimmte iranische Stämme ihn noch spät dem Urmenschen oder Fünfgott gleichsetzten.

Sie sehen, das ist wenig genug. Nicht einmal aus jener jüngsten Zeit ist uns ein volles Kultlied erhalten, das wir mit dem orphischen Liede vergleichen könnten. Und doch müssen wir diesen Spuren nachgehen. Ich denke, der Weg wird uns zunächst von Iran zu den Küsten des Schwarzen Meeres führen. Denn nachweislich ist zwar nicht zarathustrischer, wohl aber iranischer Glaube schon vor dem sechsten Jahrhundert vor Christus selbst über dies Meer nach Südrußland und nach Thracien gedrungen, wo ja verwandte Stämme wohnen. Von hier aber geht der große Handelsweg nach Athen, offenbar für Griechenland der Herdplatz der Orphik, und von hier hat später der erste Ptolemäer das Standbild des Todes- und Weltgottes Sarapis geholt und sein Wesen in Versen beschreiben lassen, die völlig der Orphik entsprechen.

Doch lassen wir zunächst das Spiel mit Möglichkeiten. Das orphische Lied sollte zeigen, daß es methodisch zunächst gilt, Zusammenhang und ursprünglichen Sinn eines uns befremdlichen sakralen Textes aus verwandten anderen zu erklären. Das rechtfertigt nachträglich, daß wir bei Hesiod, der ja sicher nicht selbständig geschaffen, sondern eine überkommene Idee für eigene Zwecke umgestaltet hat, auf die bei ihm widersprechenden Züge, wie den Wunsch, nach der vierten Generation, also in einem neuen Weltsystem geboren zu sein, so entscheidendes Gewicht legten. Er kann nicht mehr aus einer „polaren Redeweise“ oder mit ähnlichen Hilfsmitteln der Verzweiflung erklärt werden, sondern entspringt einer älteren Anschauung von dem sich immer wiederholenden Kreislauf der Weltzeiten. Für ihr Alter wird Hesiod der entscheidende Zeuge. Ihr entspringt zweifellos auch der zarathustrische Gedanke der Wiederherstellung aller Dinge, der Apokatastasis, und von hier aus enthält jene an sich seltsame Vorstellung einer ur-

sprünglich in Gott beschlossenen Lichtwelt wenigstens eine Art von Erklärung und wird begreiflicher als Umgestaltung, die ein großer Prophet der Vorstellung von | dem Weltmenschen oder Weltgott gab. Individuell entwickelte sie sich dann bei ihm und seinen nächsten Anhängern weiter, und es wäre vermessen, schon jetzt Näheres über diese Entwicklung erraten zu wollen. Aber ein großer Zusammenhang muß hier bestehen. Mit derartig ausgebildeten Ideen müssen wir arbeiten; sie allein geben den festen Boden; versprengte Einzelheiten führen nur zu leicht irre.

Ich wende den Blick zum Schluß auf die Hellenisierung in dem orphischen Fragment und auf dessen Fortwirkung. Wir sahen, eine Polemik gegen andere orphische Lehren liegt gleich in dem Anfang. Sie durchzieht, wie ich hinzufüge, das Ganze. Wir finden denselben Gedanken in anderen Fragmenten auf Zwitterwesen mit fremdem Namen, wie etwa einen dreiköpfigen Phanes, angewendet und hören in niedrigen Worten, wie bei dem Verschlingen im Bauch des Gottes sich alles zusammenfindet. Inhaltlich werden diese Fragmente älter sein, weil sie noch barbarischer sind. Der Verfasser des von mir behandelten Liedes geht von der *griechischen* Zeus-Religion aus; er kennt sie in der Ausgestaltung, die sie durch das homerische Epos erhalten hat; Zeus ist der König. Ja dem Dichter schwebt bereits das Bild von dem lockenumwallten Haupte vor, das im Anfang der Ilias gezeichnet ist. Nicht-hellenische Götter sind verbannt; der einzige, der noch begegnet, Metis, trägt wenigstens einen scheinbar griechischen Namen und läßt sich griechisch deuten. Alles ist geadelt, Freude an der Schönheit des Kosmos beherrscht das Empfinden, die Seltsamkeit der Vorstellung des Verschlingens der Welt, einer Selbstverschlingung, wird durch eine glückliche Anleihe aus einem Vers Hesiods verhüllt: er hat das All in sich verborgen! Statt des Schrecknisses des Weltuntergangs wird die frohe Gewißheit, daß der Kosmos doch wiederersteht, und die Wunderkraft Gottes betont. Nicht mehr als Vision, als freie Lehre des Ichs bietet sich das Ganze. Schon diese Umbildung ist stärker als die, welche wir bei Hesiod sahen; die Individualität des griechischen Geistes ist schon kräftiger entwickelt. Und nun sehen wir in der griechischen Zeus-Religion dies Empfinden sich weiterbilden. Auf das besprochene Lied nimmt, wie schon Dümmler

erkannte, der ionische Philosoph Xenophanes am Ende des sechsten Jahrhunderts v. Chr. Bezug:

„Ein Gott nur ist, der aller Götter und Menschen größter ist, Doch nicht dem Leib nach gleicht er Sterblichen und nicht dem Sinn,“

„Ganz ist er Auge, ganz auch Sinn und ganz auch Ohr.“

Freilich macht erst der griechische Wortlaut die Anspielung handgreiflich. Das Bild ist hier vom Standpunkt des Rationalismus bestritten; es lebt noch in Aeschylus, hat aber die Anschaulichkeit verloren: |

„Zeus ist der Äther, Zeus die Erd', der Himmel auch,  
Zeus ist das Weltall und wenn's noch ein Höh'res gibt.“

Alle Bildhaftigkeit endlich ist aufgegeben, aber ein tiefes Empfinden geblieben, wenn Sophokles am Schluß der Trachinierinnen Zeus als Gott allen Geschehens faßt und nach der grausig geschilderten Roheit des Herakles-Mythos abschließend sagt „unendliches Leid und unendliche Schuld, und *alles* ist Zeus“. Eines ist dabei immer geschwunden, das im Orient immer hervortritt, die Vision, also die Offenbarung. Ihr eignes Denken und Fühlen wollen diese Männer bieten.

Und noch ein Größerer hat sich von dieser Frömmigkeit beeinflussen lassen und ihr die letzte, die hellenischste Form gegeben, Plato. Wie er den Begriff und das Wort „Weltschöpfer“, δημιουργός, zuerst in die griechische Philosophie einführt, sagt er von diesem Gott: „Was aus der Erde wächst, das macht er alles und fertigt jedes Lebewesen, die andern und *sich selbst*, und dazu Erde und Himmel, Götter und alles, was im Himmel ist, und was im Hades unter der Erde ist, das alles macht nur er.“ Da er unser Lied an einer anderen Stelle benutzt und als allbekannt und altüberliefert anführt, darf man, gerade wegen der Erwähnung des Hades, auch hier an es denken und noch etwas von der alten bildlichen Anschauung in den Worten verspüren. Wohl zeigt die Wahl der Worte „der Handwerker, verfertigen, machen“, daß dem Plato der Preis, diese Erde gebildet zu haben, für einen Gott, wie er ihn denkt, nur klein erscheint. Er muß ihn steigern. Aber wenn er ihn nun

damit beständig sich selber schaffen läßt, bleibt er doch der alten Vorstellung wunderbar getreu; er fühlt sie aus verwandter Frömmigkeit in das Lied hinein.

Und noch weiter geht Plato in seinem Alter, als ihn die iranische religiöse Tradition, wie wir jetzt wissen, unmittelbar berührt hat. Für seinen besten Staat, der, sittlich fest gegründet, auch für das größte Weltreich unüberwindlich sein soll, entwirft er in direktem Wettstreit mit jener ein System der φυσική θεολογία oder *naturalis theologia*, das in einer Schöpfungslehre einen Kosmos dieser sichtbaren und logisch beweisbaren Götter erbaut. Den Kult der heimischen Volksgötter schließt sie nicht aus, aber er bildet nur ein Einsatzstück, das jedes andere Volk nach Belieben ändern kann; scharf wird hervorgehoben, daß wir für die Existenz *dieser* Götter keinerlei Gewähr haben als die Tradition, und daß diese Tradition einen Phorkys ebenso gut wie einen Zeus bezeugt. Zeus ist weder der Urgott noch der Götterkönig, noch der nach ihm benannte Stern, nur ein Name und vielleicht Gegenstand eines Kultes. Es ist der Höhepunkt griechischer Theologie und doch zugleich ihr Endpunkt. Denn so überwältigend groß der Einfluß des platonischen Τι | μαίος schon auf die nächste Zeit mir erscheint, was bei Plato noch Theologie ist, wird in ihr zur Philosophie; sie ersetzt dem späteren gebildeten Griechen die Theologie, bis neue gewaltige Einwirkungen aus dem Orient herüberdringen. Wir aber empfinden mit ehrfürchtigem Staunen, wie doch die Religion auch des schaffenskräftigsten Volkes nur Teil bleibt einer großen Gesamtentwicklung, der nachzuspüren unsere Aufgabe ist. Nicht die *Originalität* werden wir dann glauben bei dem einzelnen Volke suchen und verteidigen zu müssen — sie ist, im vollen Sinne, am einzelnen wie an einem Volk ein recht zweifelhaftes Lob, ja unverträglich mit wirklicher Kultur —, wohl aber die *Individualität*, die Kraft, das Übernommene nach dem eigenen Wesen umzugestalten und zu adeln. Da darin ein naher Schüler und Fortsetzer Platos den Vorzug des Hellenen gesehen hat, darf vielleicht ab und an auch ein oder der andere Philologe nicht hellenischer sein wollen, als der Größte der Hellenen nach eigenem Bekenntnis und der Auffassung seiner nächsten Schüler und Freunde gewesen ist.

## MYTHOLOGISCHE VORSTELLUNGEN DES ALTEN ORIENTS IM ARCHAISCHEN GRIECHENTUM

VON ALFRED HEUBECK

Die folgenden Ausführungen sollen nicht in erster Linie Ergebnisse eigener Arbeit vermitteln, sondern vielmehr einem weiteren Leserkreis eine Reihe von Beobachtungen, Neufunden und Erkenntnissen näherbringen, die zum Teil kaum beachtet, beiseite geschoben oder vergessen, zum anderen Teil in schwer zugänglichen, vor allem ausländischen Werken dargelegt worden sind und in Deutschland meist noch nicht die Aufmerksamkeit gefunden haben, die ihnen gebührt. Es soll hier also vor allem referiert werden; in der Beurteilung des Tatsachenmaterials allerdings ist es nötig, einen eigenen Standpunkt zu beziehen. — Literatur zu den allgemeinen Fragen soll nur in kleinerer Auswahl, zu den speziell hier behandelten mythologischen Dingen möglichst reichhaltig gegeben werden. |

### I

Wenn eine moderne Geschichtsbetrachtung<sup>1</sup> es als eines der Hauptanliegen der jetzigen und zukünftigen Darstellungen und Deutungen der griechischen Geschichte betrachtet, das Griechentum in seinem kulturellen und politischen Werdegang einzuordnen in den universalhistorischen Zusammenhang der Geschichte, also vor allem das gegenseitige Geben und Nehmen zwischen Hellas einerseits und dem sog. Alten Orient (Kleinasien, Mesopotamien, Iran, Ägypten) andererseits, das wechselseitige Sich-Bedingen und Bedingt-Sein der Kulturen diesseits und jenseits der Ägäis gebührend zu würdigen, so ist das wohl nicht mehr als recht und billig; denn

<sup>1</sup> Vgl. z. B. das Referat von A. Wucher (Saeculum 2, 1951, 618 ff.) über die modernen Darstellungen der griechischen Geschichte.



es unterliegt keinem Zweifel: „Die Griechen büßen nichts von ihrer exemplarischen historischen Wirkkraft ein, wenn man den Gründen und dem Wesen ihrer Selbstverwirklichung nachspürt und die Art der Herausforderung präzise bestimmt“ (Wucher a. O. 622).

In der Tat ist die in Griechenland mündende kulturelle Ost-West-Strömung über die Jahrhunderte und Jahrtausende griechischer Geschichte anscheinend niemals ganz abgerissen und hat höchstens in ihrer Intensität geschwankt. Sie beginnt bereits im 3. Jahrtausend: die steinzeitlichen, noch vorindogermanischen Kulturen Thessaliens sind nicht ohne den Einfluß wichtiger orientalischer Elemente zu verstehen<sup>2</sup>. Sie geht dann weiter im 2. Jahrtausend, vor allem in der mykenischen Zeit<sup>3</sup>, bis in den sog. „dunklen Jahrhunderten“ nach der Großen Wanderung auf Grund der ganzen wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Konstellationen im östlichen Mittelmeerraum die Kontinuität der ost-westlichen Beziehungen eine Zeitlang völlig abgeschnitten scheint. Umso aufnahmefreudiger für das Fremde wird das Griechentum in der folgenden Zeit, die in der Kunst eben wegen dieses reichen Einströmens östlicher Elemente die „orientalisierende“ Epoche genannt wird. Aber auch der Zeitraum vom 6. bis zum 4. Jahrhundert verdankt dem Osten ungeheuer viel an Anschauungen und Erkenntnissen<sup>4</sup>, bis dann mit den Eroberungen Alexanders und dem Beginn des hellenistischen Zeitalters sich ein freier Austausch geisti-

<sup>2</sup> F. Schachermeyr, *La nouv. Clio* 1/2, 1949/50, 567 ff.; *Saeculum* 5, 1954, 268 ff.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. M. P. Nilsson, *Opera Sel.* I, 1951, 36 ff. (= ARW 14, 1911, 428 ff.); ders., *Gnomon* 23, 1951, 406; H. J. Kantor, *AJA* 51, 1947, 36 f., 42, 79 ff., 104 f. (n. z.); neueste Lit.: *HZ* 173, 1952, 618.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. W. Kranz, *GGN* 1938, 121 ff.; über die Pythagoreer und den Alten Orient zuletzt: B. L. van der Waerden, *Hermes* 80, 1952, 129 ff. — Sehr aufschlußreich das Buch von Julia Kerschensteiner, *Platon und der Orient*, 1945, bes. 17 ff. (Lit.: 213 ff.) — unabhängig von ihr mit ganz ähnlichen Ergebnissen: W. J. W. Koster, *Le mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens*, 1951 (n. z.) —, in dem nachgewiesen wird, daß wir bei Platon nicht mit unmittelbarer Rezeption fremden Gutes, sondern nur mit der Einarbeitung von älteren griechischen, allerdings orientalisch beeinflussten Gedanken, also mit indirektem Einfluß zu rechnen haben.

gen Gutes im weitesten Sinn des Wortes anbahnt, der wohl alles Bisherige weit übertrifft.

Aus diesem eben nur in den allergrößten Umrissen skizzierten Bild sei hier nur ein ganz kleiner Einzelzug herausgegriffen: Die Frage nach den orientalischen Elementen der griechischen Mythologie in den Vorstellungen Homers und vor allem Hesiods und seiner Schule; die Frage heischt vor allem deshalb besonderes Interesse, weil hier die Meinungen der Forscher einander noch ziemlich unvermittelt gegenüberstehen (nicht nur über das Wie, sondern sogar über das Ob einer Entlehnung bestehen die größten Differenzen), — weiterhin, weil in den letzten Jahrzehnten eine Reihe von Funden auf kleinasiatischem Boden geborgen und ausgewertet werden konnte, die geeignet sind, die ganze Diskussion auf eine neue Basis zu stellen, und zuletzt, weil gerade hier die Klärung des Problems besonders schwierig und interessant ist, zu welcher Zeit und auf welchem Wege wir uns die Vermittlung des orientalischen Gutes an die Griechen vorzustellen haben.

Doch vorerst zum Faktischen selbst: |

## II

Den ersten wirklichen Beweis für das Vorhandensein orientalischer Elemente in dem mythologischen Gut des archaischen Griechentums hat R. Reitzenstein in zwei wenig beachteten Arbeiten<sup>5</sup> für Hesiods Vorstellungen von den Weltzeitaltern (Erga 109–201) erbracht. Hesiods Darstellung birgt neben zahlreichen Unklarheiten und Unverständlichkeiten im einzelnen auch in der Gesamtkonzeption eine Reihe von erstaunlichen Anstößen, Inkonzinnitäten, ja sogar logischen Inkonsequenzen. Sie beziehen sich vor allem auf das sog. Heroengeschlecht, das bei Hesiod nach dem goldenen, silbernen und ehernen Geschlecht an 4. Stelle und somit vor das 5., eiserne

<sup>5</sup> Studien der Bibl. Warburg VII, 1926, bes. 57 ff.; Vorträge der Bibl. Warburg 4, 1924/5 (1927), 1–19 [oben S. 523]; dazu F. Dornseiff, Philol. 89, 1934, 397 ff. [oben S. 131]; W. Nestle, Vom Mythos zum Logos, 1940, 50; vgl. auch J. Kerschensteiner 161–79; Hermes 79, 1944, bes. 166 ff.; H. Ryffel, ΜΕΤΑΒΟΛΗ ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ (Noct. Rom. 2) 1949, 251.

Geschlecht der Gegenwart gerückt ist<sup>6</sup>. Es fällt rein äußerlich auf, daß dieses 4. Geschlecht als einziges nicht nach einem Metall benannt ist und — was schwerer wiegt — daß an dieser Stelle der die ganze Geschlechterabfolge beherrschende Grundgedanke der fortschreitenden Depravation durchbrochen ist durch den Hinweis, daß die Heroen besser und gerechter gewesen seien als die Angehörigen der vorangehenden ehernen Zeit<sup>7</sup>. Dazu kommen gewisse Unausgeglichenheiten in dem Modus der Metallbezeichnungen: Während das eherne und wohl auch das eiserne Geschlecht nach der Ansicht des Dichters anscheinend ihren Namen von der vorwiegenden Verwendung des Erzes bzw. des Eisens in ihrer Zeit erhalten haben, ist bei den ersten beiden Geschlechtern von dieser Vorstellung nicht die Rede; hier besitzen die Metalle anscheinend in erster Linie reinen Symbolwert: Das beste Geschlecht scheint nach dem wertvollsten Metall, das zweitbeste nach dem zweitwertvollsten genannt zu sein. Mit vollem Recht hat nun Reitzenstein zur Erklärung dieser Schwierigkeiten auf die verschiedenen Ausprägungen einer im orientalischen, vor allem im iranisch-indischen Bereich verbreiteten Idee hingewiesen: der Vorstellung von vier sich stets verschlechternden Weltzeitaltern, die nach 4 Farben, z. T. aber anscheinend auch nach Metallen (vgl. den berühmten Traum Nebukadnezars im AT [Daniel 2, 31–45]<sup>8</sup>) bezeichnet werden.

Hesiods Darstellung seiner 5 Zeitalter ist m. E. nur dann zu verstehen, wenn wir sie als einen Versuch des Dichters deuten, die orientalische Vorstellung mit der alten griechischen Anschauung zu kombinieren und die neugeschaffene „geschichtsphilosophische“ Konstruktion ihrem augenblicklichen — nämlich paradeigmatischen — Zweck im Gesamtkonnex der Erga einzupassen. Die genuin

<sup>6</sup> Die vage Möglichkeit eines Einschubs ist von J. Kühn, Würzb. Jb. 2, 1947, 284, Anm. 1 angedeutet. — Vgl. auch K. v. Fritz, Pandora, Prometheus and the Myth of the Ages, The Review of Relig. 1947, 227 ff., bes. 241 [oben S. 367].

<sup>7</sup> Gerade in diesem Punkt zeigt sich, daß der von Wilamowitz (Hesiodos Erga 1928, 141) gegen Reitzenstein erhobene Widerspruch nicht durchschlägt.

<sup>8</sup> Vgl. F. A. Tatford, The Climax of the Ages. Studies in the Prophecy of Daniel (London) 1954 (n. z.).

griechische Auffassung, der die Rhapsoden jener Zeit und — im-  
plicit — Hesiod selbst in seiner Theogonie huldigen, war einfacher  
als die fremde: aus dem Preis der Vorzeit ergab sich die einfache  
Gegenüberstellung: glanzvolle heroische Vergangenheit — niedrige  
degenerierte Gegenwart. Die Art, wie der Dichter die griechischen  
und die fremden Vorstellungen ineinander gearbeitet hat, mag  
unvollkommen, unausgeglichen erscheinen — in der Tat finden auch  
viele der Einzelanstöße in dem Gesamtpassus ihre Erklärung durch  
die Gegenüberstellung des nur unvollkommen in den griechischen  
Zusammenhang eingearbeiteten fremden Originals —, aber sie ist  
vielleicht eben deswegen ein wertvolles Zeugnis für die Aneignung  
des Fremden in archaischer Zeit. |

Ungleich schwieriger aber wird das Problem, wenn wir die Frage  
nach der Zeit und dem Ort der Übernahme, nach dem Weg des  
fremden Gutes von Ost nach West stellen. Und hier scheint Reitzen-  
stein auch nicht das Richtige getroffen zu haben; er denkt daran,  
daß dieses mythologische Gut wie so viel anderes Sagengut eben —  
von einem noch nicht genau festzulegenden Zentrum aus — ge-  
wandert und dabei auch an die kleinasiatische Küste gekommen  
sei, wo dann die Vorstellung auch Hesiod erreicht habe: Hesiods  
Vater war ja aus Kyme ins Mutterland zurückgewandert.

Von den gegen diese Annahme sprechenden Bedenken soll weiter  
unten noch die Rede sein; sie wurden u. a. noch verstärkt durch  
eine Reihe von Neufunden und Erkenntnissen, — ohne daß aller-  
dings diese Erkenntnisse eine ganz eindeutige Entscheidung der  
eben aufgeworfenen Frage nach einer bestimmten Richtung erlaubt  
hätten.

### III

So fand sich in den Keilschrifttexten von Boğazköy ein hethiti-  
scher mythologischer Text von einer in unserem Zusammenhang  
besonders hohen Bedeutung: der Mythos vom Kampf des Wetter-  
gottes mit der Schlange Illujankaš<sup>9</sup>:

<sup>9</sup> Der Text nach A. Goetze, Kulturgesch. d. Alt. Orient (Kleinasien),  
HAW, 1933, 131 f.

„Die Schlange Illujankaš besiegte den Wettergott und nahm ihm Herz und Augen. Die suchte der Wettergott zurückzugewinnen. Da nahm er die Tochter des Ašiwanza zur Gattin und zeugte mit ihr einen Sohn. Als er aber groß geworden war, nahm er ihm die Tochter der Schlange Illujankaš zur Frau. Der Wettergott weist seinen Sohn an: ‚Wenn du in das Haus deiner Frau gehst, so fordere von ihnen mein Herz und meine Augen.‘ Als er nun hinging und das Herz von ihr forderte, gaben sie es ihm. Hinterher forderte er auch noch die Augen von ihnen und sie gaben ihm auch diese. Das brachte er dem Wettergott, seinem Vater, und verschaffte so dem Wettergotte sein Herz und seine Augen wieder. Als seine Gestalt wieder wie früher heilgeworden war, da zog er nach dem Meere zum Kampfe aus. Als sie ihm den Kampf lieferte, da machte er sich daran, die Schlange Illujankaš zu besiegen. Und der Sohn des Wettergottes war bei der Schlange Illujankaš. Und er rief hinauf zum Himmel zu seinem Vater: ‚Auch mich . . . packe! Schone mich nicht!‘ Da tötete der Wettergott die Schlange Illujankaš und seinen Sohn.“

Dieser Mythos weist nun, wie man bald gesehen hat<sup>10</sup>, eine ganz erstaunliche Ähnlichkeit mit dem von Apollodor (Bibl. I 39–44) erzählten Kampf des Zeus mit Typhon (Typhaon, Typhoeus) auf: Nach dem Tode der Giganten, die Gaia aus Groll über den Sturz der Titanen den Göttern als Gegner geboren hat, bringt Gaia den Typhon zur Welt, ein schreckliches Wesen mit Schlangenfüßen und Schlangenköpfen, von ungeheurer Größe; die Götter fliehen vor dem Unhold, Zeus aber nimmt am syrischen Berg Kasios mit seinen Blitzen den Kampf gegen ihn auf und verwundet ihn. Aber Typhon packt den Kroniden, schneidet ihm die Sehnen seiner Hände und Füße ab und schleppt ihn in die |

<sup>10</sup> Vgl. W. Porzig, *Kleinas. Forschgn.* 1, 1930, 379 ff.; F. Dornseiff, *Die archaische Mythen-erzählung*, 1933, 26; *JdI* 48, 1933, 754; *Altorientalisches in Hesiods Theogonie*, *L'Ant. Class.* 6, 1937, 231 ff. (n. z.). O. Eißfeldt, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*, 1932, 23. — Zum Motivischen vgl. noch J. Friedrich, *IF* 60, 1950, 169.



Korykische Grotte. Dort verbirgt er auch die Sehnen des Zeus. Aber dann gelingt es den Göttern Hermes und Aigipan, der als Wächterin bestellten Drachin Delphyne die Sehnen des Zeus zu stehlen und dieselben dem Gott heimlich wieder ‚einzupassen‘. Damit hat dieser seine volle Kraft zurückgewonnen und kann den Typhon in die Flucht schlagen; schließlich wirft er in Sizilien den Berg Aitna auf ihn.

Einen Kampf Zeus-Typhon kennt schon Hesiod (Theog. 820–868), aber von dem für die apollodorische Fassung der Geschichte konstitutiven Motiv des Sehnenraubes etc., das ja die entscheidende Parallele zum hethitischen Mythos enthält, steht hier kein Wort. Hesiod hat in erster Linie für die bei Apollodor vorliegende Schilderung von dem Aussehen des Typhon sowie von dem entscheidenden Endkampf manche Einzelzüge geliefert. Bedeutsam ist weiterhin, daß die von Apollodor für wichtige Teile des Mythos gegebene Lokalisierung in Syrien und Kilikien anscheinend auch schon bei Hesiod (vgl. Theog. 304 ff.) — sogar bereits bei Homer (B 782 ff.), der den Kampf ebenfalls kennt, ohne allerdings nähere Einzelheiten zu bringen, — vorausgesetzt ist. —

Es ist hier nicht der Ort, die ganze Frage nach der Verwurzelung des Typhonmythos im orientalischen Bereich — auch babylonische, iranische und ägyptische Elemente spielen hier herein — noch einmal aufzurollen, zumal G. Seippel<sup>11</sup> das ganze Material mustergültig zusammengestellt und aufgearbeitet hat<sup>12</sup>. Es sei hier nur noch angefügt, daß die bei Apollodor im Prosaauszug vorliegende Erzählung von F. Dornseiff mit Wahrscheinlichkeit auf eine im inneren Anschluß an die Theogonie des Hesiod gedichtete Gigantomachie des 7. Jahrhunderts<sup>13</sup> als Quelle zurückgeführt worden ist.

<sup>11</sup> Der Typhonmythos, Diss. Greifswald 1939 (Greifsw. Beitr. nr. 24). Vgl. zuletzt G. Zuntz, MusHelv. 8, 1951, 28 ff.

<sup>12</sup> Zu einer „Typhon“-Darstellung auf einem hethitischen Siegelzylinder des 2. Jt. vgl. A. Parrot, Syria 28, 1951, 180 ff. (n. z.); R. Dussaud, Prélydiens, Hittites et Achéens, 1953, 104 ff. (fig. 16).

<sup>13</sup> Vgl. allerdings R. Pfeiffer bei Zuntz 31, 142.

## IV

Wenn wir für den Fall der Typhon-Geschichte von all den möglichen orientalischen Vergleichsstücken gerade die hethitische Fassung vom Kampf des Gottes mit der Schlange herangezogen haben, dann geschah das aus mehreren Gründen, vor allem aber deshalb, weil uns gerade die Archive von Boğazköy auch für einen weiteren Teil der hesiodischen Theogonie, nämlich für die Geschichte der Götterabfolge Uranos-Kronos-Zeus, eine mindestens ebenso schlagende Parallele geliefert haben, nämlich einen Gesang vom Königtum im Himmel<sup>14</sup>. Der eigentlich erzählende Text hebt erst an nach einem Anruf an die früheren Götter, die zum Zuhören aufgefordert werden<sup>15</sup>:

„Einst in früheren Jahren war Alalu im Himmel König.  
Alalu sitzt auf dem Thron und der starke Anu, der erste unter

<sup>14</sup> Erste Bearbeitung und Übersetzung des Textes durch E. Forrer, Eine Geschichte des Götterkönigtums aus dem Hatti-Reich, *Mél. Cumont* 1936, 687 ff. (vgl. auch *FuF* 12, 1936, 255 f.); die maßgebende Ausgabe der Fragmente ist erfolgt durch H. G. Güterbock, *Kumarbi* (Mythen vom churritischen Kronos aus den hethitischen Texten zusammengest., übers. u. erkl.; *Istambuler Schriften* nr. 16) 1946; eine kürzere Zusammenfassung durch Güterbock, *AJA* 52, 1948, 123 ff.; dazu A. Lesky, *Anz. f. d. Altertumsw.* 2, 1949, 90 f.; *DLZ* 71, 1950, 170 ff.; *Hethit. Texte u. griech. Mythos*, *Anz. Wien. Ak.* 1950, nr. 9, 137–159; *Eranos* 52, 1954, 8 ff. — R. Dussaud, *Les antécédents orientaux à la Théogonie d'Hésiode*, *Mél. Grégoire I*, 1949, 227 ff.; *Prélydiens etc.* (s. *Anm.* 12) 41 ff. — Durch die Einreihung weiterer Fragmente ist unsere Kenntnis jetzt noch bereichert worden: H. Otten, *Mythen vom Gotte Kumarbi. Neue Fragmente* (*Dtsche. Ak. d. W. Berlin, Instit. f. Orientforschung*, nr. 3) 1950 (dazu *Bibl. Or.* 8, 1951, 91–4 [n. z.]); *FuF* 25, 1949, 145 ff.; J. Friedrich, *Gnomon* 23, 1951, 99 f.; F. Dirlmeier, *Gnomon* 26, 1954, 151 ff. *Korr.-Zus.*: In unseren Bericht konnten leider nicht mehr eingearbeitet werden die Ergebnisse der wichtigen Arbeit von U. Hölscher, *Hermes* 81, 1953, 257–77, 385–418, bes. 391 ff. — N. z.: R. D. Barnett, *JHSt* 65, 1945, 100 f.

<sup>15</sup> Text (durch Weglassung der textkrit. Zeichen und leichte Änderungen etwas geglättet) bzw. Zusammenfassung nach Güterbock, *Kumarbi* 6 f. und Otten 6.

den Göttern, steht vor ihm. Er neigt sich zu seinen Füßen nieder und reicht ihm die Becher zum Trinken in seine Hand.

Neun gezählte Jahre war Alalu im Himmel König. Im 9. Jahr lieferte Anu gegen Alalu einen Kampf; er besiegte den Alalu und dieser entfloh vor ihm. Und er trieb ihn hinab auf die dunkle Erde. Hinab ging Alalu auf die dunkle Erde, auf den Thron aber setzt sich Anu. Anu sitzt auf seinem Thron und der starke Kumarbi gibt ihm zu essen. Er neigt | sich zu seinen Füßen nieder und reicht ihm die Becher zum Trinken in seine Hand.

Neun gezählte Jahre war Anu im Himmel König. Im 9. Jahr lieferte Anu gegen Kumarbi einen Kampf; Kumarbi lieferte an Stelle des Alalu gegen Anu einen Kampf. Den Augen des Kumarbi hielt Anu nicht mehr stand: dem Kumarbi aus seiner Hand entwand er sich und er floh. Anu flog als Vogel zum Himmel. Hinter ihm her stürzte sich Kumarbi und packte Anu an den Füßen und zog ihn vom Himmel herab. Er biß des Anu Lenden<sup>16</sup>; da ergoß sich des Anu Mannheit in sein Inneres. Als es sich vereinte, als Kumarbi des Anu Mannheit herunterschluckte, da freute er sich und lachte. Zu ihm zurück wandte sich Anu, zu Kumarbi hub er an zu sprechen: „Du freust dich über dein Inneres, weil du meine Mannheit geschluckt hast. Freue dich nicht über dein Inneres! In dein Inneres habe ich eine Leibesfrucht gelegt . . .“

Kumarbi speit dann aber die „Mannheit“ wieder aus, als er von Anu hört, daß er dadurch mit drei schrecklichen Gottheiten schwanger geworden sei: dem Wettergott, dem Fluß Tigris und der Gottheit Tašmišu. In den folgenden Teilen des „Gesanges“, die zum größeren Teil so fragmentarisch erhalten sind, daß eine Rekonstruktion der Geschehnisse nur in groben Umrissen möglich ist, war u. a. von der Geburt des Wettergottes und der beiden anderen göttlichen Wesen und von der Gewinnung des Königtums im Himmel durch den Wettergott die Rede.

Die in der Theogonie des Hesiod erzählten Mythen von Uranos, Kronos und Zeus sind bekannt und brauchen hier nicht vorgelegt

<sup>16</sup> Verbesserung von F. Sommer, Arch. Orientální 17, 1949, 374 ff.

zu werden. — Selbst wenn man den Verlockungen widersteht, diejenigen Fragmente, die die Geburt des Wettergottes erzählt haben, so zu ergänzen, daß von einer Kinder-Verschlingung des Kumarbi, von dem Verschlucken und Wiederausspeien eines Steines, der dann irgendwie im Zusammenhang mit einer Kulteinführung steht, die Rede gewesen sei<sup>17</sup>, und wenn man nur das absolut sicher Erhaltene heranzieht, bleibt der merkwürdigen Übereinstimmungen zwischen hethitischem und griechischem Mythos gerade genug<sup>18</sup>.

Auffällig ist, daß der hethitische Mythos gegenüber dem griechischen die Abfolge der Generationen nach rückwärts um ein Glied erweitert hat: den ersten König Alalu. Aber dann entspricht Anu dem Uranos (auch im Namen: sumer. *an* = „Himmel“), seine Entmannung durch Kumarbi der Tat des Kronos, der Sturz des Kumarbi durch den Wettergott dem Sieg des Zeus über die Titanen (wir erinnern uns, daß auch im Illujankaš-Typhon-Mythos der Wettergott und Zeus einander entsprochen hatten); die bei der Entmannung des Anu entstehenden göttlichen Wesen haben ihre Parallele in den bei gleicher Gelegenheit zur Welt kommenden Eri-nyen, Giganten, Melischen Nymphen und Aphrodite (Hesiod Theog. 185 ff.). Auch in der Rächer-Funktion entsprechen diese neuen Wesen zum Teil einander: Die Giganten werden dereinst das Königtum des Zeus bedrohen und im hethitischen Mythos — dieser ist hier noch konsequenter, da die neuen Götter jeweils die vorletzte Generation an der unmittelbar vorangehenden zu rächen haben — | zeugt sich Anu als Rächer an Kumarbi den Wettergott, der nach Ausweis der Fragmente von der anderen mit ihm gezeugten Gottheit Tašmišu stets unterstützt wird.

Auf die zahlreichen Unterschiede zwischen den beiden Mythenfassungen soll hier nicht im einzelnen eingegangen werden; nur zwei Fragen seien herausgegriffen:

Kronos entmannt seinen Vater Uranos mit einer Harpe (Sichel);

<sup>17</sup> Mit Recht sehr vorsichtig Güterbock 102.

<sup>18</sup> Im übrigen haben — noch ohne Kenntnis der hethitischen Texte — schon Fr. Schwenn, Die Theogonie des Hesiod, 1934, 114 ff. und H. Diller, Gnomon 12, 1936, 242 die Geschichte von der Uranos-Entmannung in Verbindung mit der Aphrodite-Geburt als orientalischen „Import“ erkannt.

dem steht die ganz andere „unappetitliche Mythologie“ (F. Sommer) der Hethiter gegenüber. Interessant ist aber nun, daß diesen anscheinend auch die griechische Version nicht ungeläufig war; denn in dem an den Gesang vom „Königtum im Himmel“ anschließenden Gesang von dem Unhold Ullikummi<sup>19</sup> wird das Werkzeug erwähnt, mit dem in Vorzeiten Himmel und Erde auseinander-geschnitten worden sind<sup>20</sup>. — So sind anscheinend in der griechischen Sage zwei verschiedene Sagenfassungen in eine zusammengefloßen, und zwar in einer Art, die es uns verbietet, an eine glatte Übernahme geformten Gutes zu denken. —

Ganz ähnlich scheint der Fall an anderer Stelle zu liegen: Man hatte bislang — wenn man überhaupt geneigt war, auf mythologischem Gebiet orientalisches Lehngut im Griechischen anzuerkennen — in dem Illujankaš-Mythos *das* Vorbild für die griechische Typhon-Sage gesehen. Nun haben aber die Funde in neuerer Zeit auch den eben erwähnten Ullikummi-Mythos an den Tag gebracht, bei dem ein Vergleich mit der Typhon-Sage mindestens ebenso nahe liegt. Wir wollen uns hier auf eine sehr stark verkürzte Wiedergabe des bisher ermittelten Zusammenhanges beschränken<sup>21</sup>:

Zur Zeit der Herrschaft des Wettergottes plant Kumarbi gegen diesen einen Anschlag; er beschließt einen Rebellen gegen ihn zu schaffen. Er schläft mit einem Felsen und schwängert ihn. Der Felsen gebiert einen Sohn, dem Kumarbi den Namen Ullikummi gibt und damit den Wunsch verbindet, daß dieser den Wettergott schlage und die Königsherrschaft antrete. Das Kind wird dem Upelluri, einer Atlasfigur, die Erde und Himmel trägt, auf die rechte Schulter gesetzt. Bald wächst das Kind aus dem Meer heraus und wird binnen kurzem so groß, daß das Meer nur noch bis zu seiner Körpermitte reicht. Auf die Kunde des Sonnengottes hin

<sup>19</sup> Dazu jetzt H. G. Güterbock, *The Song of Ullikummi* (Publ. by The Amer. Schools of Orient. Research, New Haven) 1952. (n. z.).

<sup>20</sup> Zu diesem weltweit verbreiteten Motiv vgl. W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde: Ein vorgriech. Schöpfungsmythos bei Hesiod und den Orphikern*, Diss. Tübingen 1942; Güterbock 108; Lesky, *Anz. Ak. Wien* 155 ff.

<sup>21</sup> Vor allem nach den Zusammenfassungen von Otten 17 f., 24 f.



besichtigt der Wettergott vom Berg Hazzī aus das Ungeheuer, und nun schicken sich die Götter zum Kampf an, doch können sie alle nichts ausrichten. Schließlich schneidet der Gott Ea den Steinunhold mit dem alten Schneidewerkzeug (Harpe? s. o.) an den Füßen ab und bricht so dessen Macht<sup>22</sup>. Und nun kann der Wettergott den endgültigen Sieg erringen.

Hatten Illujankaš und Typhon als Schlangendämonen zusammengepaßt, so erinnert jetzt die Schilderung des bis zum Himmel ragenden Ullikummi an die entsprechenden Riesenausmaße des Typhon (vgl. bes. Apollod. I 39). Auffallend ist weiter, daß der Hauptschauplatz des Typhonmythos der gleiche ist wie im Gesang von Ullikummi: der im hethitischen Text genannte Berg Hazzī ist der Κάσιος des Apollodor. Vor allem in der inneren Situation ergeben sich neue Parallelen: Gaia hat, um die Titanen zu rächen und die | Zeus-Generation zu stürzen, zuerst die „erdgeborenen“ (vgl. den Steinunhold!) Giganten (Apollod. I 34, etwas anders als Hesiod Theog. 185) und dann den Typhon geboren; dieselbe Aufgabe wie diese Gaiasöhne hat Ullikummi, den Kumarbi als Rächer an seinem Sohn, dem derzeit regierenden Wettergott, gezeugt hat<sup>23</sup> — anders als Illujankaš, der nicht in diesen Kampf der Generationen verwickelt zu sein scheint. —

Wir gewinnen wiederum den Eindruck, daß — ebenso wie in dem Uranos-Kronos-Mythos — auch in der Typhongeschichte keine einfache Mythenentlehnung stattgefunden hat: In den griechischen Kampf des Zeus gegen die Giganten und Typhon sind Elemente des Illujankaš- wie des Ullikummi-Mythos eingeflossen und haben neuartige Kombinationen ergeben. —

Im übrigen wird eine systematische Durcharbeitung der Texte im Hinblick auf vergleichbares griechisches Gut noch viel Interessantes zutage fördern können. A. Lesky gebührt das Verdienst, darauf hingewiesen zu haben, wie die sehr dunklen und unklaren griechi-

<sup>22</sup> Man mag in diesem Zusammenhang an das ähnliche Motiv im Kampf des Herakles mit Antaios denken.

<sup>23</sup> Zu dem Kumarbi-Sohn Ullikummi paßt eine andere Version der griech. Typhonsage, die den Unhold als Sohn des Kronos und der Gaia bezeichnet: B-Schol. zu Il. B 783.

schen Angaben über das Wesen des Atlas (bes. Od.  $\alpha$  52–54) durch die Heranziehung der hethitischen Vorstellung von dem atlasartigen Riesen Upelluri eine frappierende Aufhellung bekommen.

## V

Wann, woher, auf welchem Wege und auf welche Weise mögen nun die m. E. unbezweifelbaren orientalischen Elemente im griechischen Mythos zu den Hellenen gekommen sein? Hier muß sich die Möglichkeit einer plausiblen Antwort ergeben, wenn die reine Tatsache der Entlehnung festgehalten werden soll. Sehen wir zu:

Zahlreiche Tatsachen lassen den Schluß zu, daß die besprochenen hethitischen Texte Übersetzungen oder Bearbeitungen churritischer Originale darstellen, also von Texten in einer — nichtindogermanischen — Sprache (Churr[it]isch, Charrisch, Subaräisch oder Mitanni-Sprache genannt), deren Gebiet im 2. Jahrtausend als Osttigrisland, Obermesopotamien und einen Teil Armeniens umfaßte und bis nach Syrien reichte<sup>24</sup>. Das nur einen Teil dieses Gebietes einnehmende Reich Mitanni erlebte seinen Höhepunkt im 15. Jahrhundert und erlag dann dem erstarkenden neuhethitischen Reich. Die Churriter scheinen nun eine wichtige Vermittlerrolle zwischen Babylonien und dem kleinasiatisch-syrischen Westen gespielt zu haben. Für uns sind hier die mythologischen Fragen am wichtigsten: Die churritischen Texte haben z. B. Bruchstücke einer Bearbeitung (Übersetzung?) des babylonischen Gilgameš-Epos gebracht<sup>25</sup>. Ebenso sind babylonische Elemente in dem churritischen Mythos vom Götterkönigtum leicht auszulösen. Trotzdem scheint die Gesamtkonzeption in erster Linie Eigentum der Churriter zu sein, von denen sie dann die Hethiter übernommen haben. (So ist denn auch der Wettergott unserer Texte, dessen hethitischen Namen wir nicht erfahren<sup>26</sup>, zweifellos

<sup>24</sup> Vgl. J. Friedrich, *Kleinasiatische Sprachdenkmäler*, 1932, 7 ff.; P. Kretschmer, *Glotta* 21, 1933, 78.

<sup>25</sup> Vgl. Friedrich 34 f.; ders., *Die Welt als Geschichte* 3, 1937, 58 ff.

<sup>26</sup> Zu den Namen des Wettergottes vgl. E. Laroche, *Recherches sur les noms des dieux hittites*, 1947, 32 f., 49, 89 f., 108 ff.; *Recueil d'onomastique hittite*, 1952, 60 f.

der churritische Tešub.) Der kulturellen Einwirkung auf das Hethiterreich entspricht anscheinend die Vermittlerrolle, die die Churriter zwischen Babylonien und dem vor der | Großen Wanderung in hoher Blüte stehenden semitischen Nordsyrien (vor allem Ras Šamra-Ugarit) gespielt haben (vgl. die churritischen Texte und Eigennamen<sup>27</sup> in der einheimischen alphabetischen Keilschrift usw.).

Andererseits fällt eben diesen nordsyrischen Stadtstaaten in der sog. mykenischen Zeit eine wichtige Vermittlerrolle nach Griechenland zu. Führt doch die Haupthandelslinie der mykenischen Festlandsgriechen über die SW-Küste Kleinasiens (Milet, Mylasa, Telmessos; Rhodos) und Kypern nach Syrien<sup>28</sup>. So denkt anscheinend auch F. Dornseiff an eine Übernahme orientalischen Mythengutes durch die mykenischen Griechen<sup>29</sup>.

Aber diese Auffassung birgt eine Reihe von Schwierigkeiten: Die churritisch-hethitischen Mythen, die wir als Vorbilder griechischer Sagenformung annehmen müssen, sind nicht von der Art, daß man glauben könnte, daß sie sich — mit teilweise sehr getreuer Festhaltung von Einzelheiten — im griechischen Gebiet über die Jahrhunderte hinweg bis zur literarischen Fixierung hätten bewahren können, zumal gerade diese Jahrhunderte in Hellas die gewaltsame Zerstörung der mykenischen Welt, zum Teil sogar ein Abreißen der ganzen Tradition und einen völligen Neubeginn aus primitiven Anfängen mit sich gebracht haben. Es handelt sich bei den in Frage stehenden Mythen eben nicht oder doch wenigstens nicht nur und in erster Linie um einfache Sagenmotive, die auch ohne einen besonderen zivilisatorischen Nährboden oder gar ohne schriftliche Fixierung weiterwachsen und weiterwandern können, sondern um das Produkt gelehrter und z. T. recht komplizierter theologischer Konstruktionen. Dazu kommt noch folgendes: Abgesehen von den genannten Grundlinien des mythischen Geschehens haben die homerischen und hesiodischen Gedichte mit den orientalischen Epen und

<sup>27</sup> Vgl. z. B. B. Hrozný, *Archiv Orientální* 4, 1932, 118 ff. (n. z.).

<sup>28</sup> G. M. A. Hanfmann, *AJA* 52, 1948, 135 ff.; W. F. Albright, *AJA* 54, 1950, 166.

<sup>29</sup> *L'Ant. Class.* 6, 1937, 231 ff. (n. z.; vgl. O. Eißfeldt, *Ras Schamra und Sanchuniathon*, 1939, 127, 1). Zurückhaltend F. Dirlmeier a. O.

Gesängen — sowohl den churritisch-hethitischen wie den ebenfalls aus dem 14. Jahrhundert stammenden Liedern aus Ugarit — zahlreiche Einzelzüge in der Handlung, Motivierung und Argumentierung gemeinsam<sup>30</sup>, die durchaus nicht sagenhaften, sondern rein epischen Charakters sind; ebenso erstaunlich sind gewisse *formale* Übereinstimmungen — also eben wieder des literarischen Genos! — zwischen dem griechischen Epos und dem orientalischen, besonders dem hethitischen „Gesang“: Wiederholung ganzer Versgruppen (z. B. bei Befehl und Ausführung<sup>31</sup>) zum Zweck tektonischer Gliederung oder, was damit zusammenhängt, Schilderung ähnlicher und gleicher Vorgänge mit dem gleichen geprägten Versmaterial (die sog. „typischen Szenen“) gibt es hier wie dort in entsprechender Weise. All diese inhaltlichen *und* formalen Übereinstimmungen lassen sich m. E. als Ost-West-Entlehnung nur dann verstehen, wenn wir dem Vorbild eine mehr oder weniger unmittelbar wirkende Kraft zuschreiben — eine Wirkung, die von einer Literaturgattung hohen Alters ausging auf eine Epik, die aus der Periode primitiver Schriftlosigkeit in die Phase der Schriftlichkeit zu treten im Begriffe war<sup>31a</sup>. M. a. W.: Mögen auch die mykenischen Griechen schon im 14. Jahrhundert orientalische Mythen und Epen kennengelernt haben: die — in inhaltlicher und stilistischer Beziehung spürbare — exemplarische Wirkkraft des orientalischen Epos auf die homerisch-hesiodische Dichtung muß unmittelbarer gedacht werden; sie kann nicht über | viele Jahrhunderte hinweg, die noch dazu Zeiten des Abstiegs von einer erstaunlichen zivilisatorischen Höhe in Primitivität, Isoliertheit und vor allem auch absolute Schriftlosigkeit gewesen sind, lebendig geblieben sein<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Vgl. F. Dirlmeier 155 f.; A. Lesky, *Eranos* 52, 1954, 15.

<sup>31</sup> Lesky a. O. 10 f.

<sup>31a</sup> Vgl. dazu jetzt A. Lesky, Mündlichkeit und Schriftlichkeit im homerischen Epos, *Festschrift D. Kralik* 1954, 1 ff.

<sup>32</sup> Der zuerst behandelte orientalische Weltzeitaltermythos gehört wohl in den gleichen Zusammenhang; nur sind wir bei ihm nicht in der glücklichen Lage wie bei den Sagen von Kumarbi, Tešub, Illujankaš und Ullikummi, bei denen wir den Wanderweg ziemlich genau bestimmen können. — Die Herakles-Sage in ihrem Verhältnis zum Gilgameš-Epos bedürfte einer neuen Untersuchung unter den oben aufgeführten Gesichtspunkten

Eine ganz andere Lösung der Frage — und damit zugleich einen Ausweg aus der geschilderten Aporie — hat E. Forrer (a. O. 711) gesucht: Er geht von der Tatsache aus, daß die Phryger nach der Zerstörung des hethitischen Reiches gewissermaßen die Träger der hethitischen Tradition geworden seien und daß eben diese Phryger das mythische Traditionsgut der Hethiter etwa zur Zeit des Midas — also um die Wende vom 8. zum 7. Jahrhundert — an die Bewohner der griechisch-kleinasiatischen Küste weitergegeben hätten; in diesem Zusammenhang wird dann an die Herkunft von Hesiods Vater aus Kyme erinnert. — Unsere Bedenken<sup>33</sup> sind ähnlich wie oben: Die Phryger mögen sich in vieler Beziehung als Träger des hethitischen Reichsgedankens, als Bewacher hethitischer Kulturtradition gefühlt und betragen haben, aber dafür, daß das literarische Gut der Hethiter bei ihnen weitergepflegt worden sei, fehlt uns jeder Anhalt: Das Schreiben hört nach 1200 in dem ehemals hethitischen Bereich Kleinasien — mit einer gleich zu besprechenden Ausnahme — auf, und ohne Schriftlichkeit scheint die Bewahrung unserer Mythen kaum möglich, zumal sie ja, wie angedeutet, weniger das im Volk verwurzelte religiös-mythische Gut, als vielmehr eine systematisch-theologische Konstruktion zum Inhalt haben, die zudem noch fremder Herkunft ist und ob ihrer epischen Gestaltung mit der schriftlich ausgearbeiteten Formulierung steht und fällt<sup>34</sup>.

Mit viel größerem Recht als für Zentralkleinasien kann man für ein anderes Gebiet den Gedanken einer Kulturkontinuität — von der hethitisch-churritischen Blütezeit des 2. Jahrtausend über die Große Wanderung ins 1. Jahrtausend — vertreten: Es handelt sich um die Regionen des s.-ö. Kleinasien (Ostkilikien) und Nordsyrien. Diese Gebiete hatten zwar ebenfalls in der Wanderungszeit schwer gelitten (Zerstörung von Tarsos, Mersin, Ugarit u. a.

(vgl. F. Dornseiff, Nochmals der homerische Apollon-Hymnos, Greifsw. Beitr. 8, 1935, 5 ff.).

<sup>33</sup> Vgl. auch A. Moortgart, Ägypten und Vorderasien im Altertum 1950, 346.

<sup>34</sup> Auf das fast völlige Fehlen eines Handels- und Kulturaustausches zwischen der kleinas. Westküste und dem Inneren Anatoliens in den „dunklen“ Jahrh. hat Hanfmann a. O. hingewiesen.



Städten), aber sich doch allmählich wieder erholt. Die sog. spät-hethitischen Staaten dieser Gegend („Hieroglyphenhethiter“) pflegen allem Anschein nach sorgfältig die Tradition des alten hethitischen Großreiches weiter, und ebenso scheint eine gewisse Linie von den semitischen Stadtstaaten Nordsyriens (Ugarit etc.) zu den allmählich zu hoher Aktivität erstarkenden Phoinikern zu führen<sup>35</sup>.

Der Gedanke der Kontinuität in Nordsyrien läßt sich nun von einer Seite her stützen, die besonders für die Beurteilung unseres speziellen Problems von Wichtigkeit geworden ist. Wir kennen im Auszug eine „phoinikische Geschichte“ des Herennios Philon von Byblos (etwa 64–141 nach Chr.)<sup>36</sup>, der seinen Bericht als eine Übersetzung einer phoinikischen Originalschrift des Sanchunjathon von Berut aus dem 13. Jahrhundert bezeichnet. Man stand dieser Aussage — in Anbetracht der zahlreichen aus dem griechischen Mythos entnommenen Elemente und der ausgeprägten euhemeristischen Tendenz des Werkes — bisher meist sehr skeptisch gegenüber<sup>37</sup>, bis es vor allem O. Eißfeldt<sup>38</sup> gelang, die auf weite Strecken bestehende Übereinstimmung von Philons Bericht mit den aus den Funden von Ras-Šamra erschlossenen semitischen Vorstellungen aus der „mykenischen“ Zeit Syriens aufzuzeigen. |

In dem philonischen Bericht ist nun auch die Erzählung von einer Abfolge der Göttergenerationen im Himmel enthalten, eine Erzählung, die z. T. die bekannten griechischen Götternamen birgt und von Hesiod nicht zu trennen ist und die man deshalb bisher

<sup>35</sup> Vgl. die jetzt am Karatepe bei Adana (Kilikien) gefundene phoinikisch-hieroglyphenhethitische Bilinguis; vgl. H. Gundel, d. Ztschr. 57, 1950, 155 f.; H. G. Güterbock, *Eranos* 47, 1949, 93 ff. — Fortlaufende Publikation durch H. Th. Bossert: *Oriens* 1, 1948, 163 ff.; 2, 1949, 72 ff.; *Arch. Orientální* 18, 3, 1950, 10 ff.; *Jahrb. f. kleinasi. Forschg.* 1, 1950/1, 264 ff.; 2, 1952/3, 167 ff., 293 ff.

<sup>36</sup> FHG III 563–576 Müller.

<sup>37</sup> Z. B. Schmid-Stählin, *Gesch. d. griech. Lit.* II 2, 1926, 868; A. Gudemann, *RE* 8, 650 ff.

<sup>38</sup> *ZDMG* 88 (N. F. 13), 1934, 173 ff.; Ras Shamra und Sanch., 1939; Sanch. von Berut und Ilumilku von Ugarit, 1951; Taaautos und Sanch., *SBBerl.* 1952, 1. — Vgl. auch schon J. Friedrich, d. Ztschr. 46, 1935, 187 und jetzt K. Mras, *Sanchuniathon*, *Anz. Wien. Ak.* 1952, 175.

fast immer als eine teils euhemeristisch, teils phoinikisch gefärbte Bearbeitung der hesiodischen Mythologie betrachtet hatte. Nun kennt aber der philonische Mythos — genau wie der churritische — noch eine Göttergeneration vor Uranos, eine Tatsache, die sich durch die Annahme eines ausschließlich hesiodischen Vorbildes nicht erklären läßt. Philon nennt folgende Namen:

1. Generation: Eliun (hier wird das griech. Äquivalent genannt: „Hypsistos“),
2. Gen.: „Uranos“ und „Ge“ (hier fehlen bei Philon die sem. Namen),
3. Gen.: El(os) (= „Kronos“),
4. Gen.: Zeus Bel(os), also Baal (= „Zeus“).

Dazu kommt zur Ergänzung und Abrundung des Bildes ein in Ras Šamra gefundener churritischer Text mit dem Doppelnamen El-Kumarbi (vgl. Philon: El-Kronos), so daß auch von dieser Seite her die aus anderen Gründen vollzogene Gleichung Kumarbi-Kronos eine beträchtliche Stütze findet.

Eine vergleichende Gegenüberstellung mag die Sachlage noch einmal vergegenwärtigen<sup>39</sup>:

<i>Churriter</i>	<i>Phoiniker</i>	<i>Griechen</i>
Alalu	„Hypsistos“ — Eliun	—
Anu (~ Himmel)	„Uranos“ — —	Uranos
Kumarbi	„Kronos“ — El	Kronos
Tešub	„Zeus“ — Bel(Baal)	Zeus

Unter diesen Umständen hat sich denn auch das Urteil über Wesen und Wert der philonischen Historie geändert. Es scheint ihr tatsächlich ein alter Kern von Vorstellungen zugrunde zu liegen, die letztlich in die Blütezeit von Ras Šamra hinaufreichen. Und dieser Kern scheint dann von Philon durch weitgehende Einarbeitung griechischer mythologischer Vorstellungen und durch euhemeristische Tendenzen mehr oder weniger umgestaltet und erweitert zu sein.

Was aber für uns wichtiger ist: Hier bietet sich nun wirklich

<sup>39</sup> Vgl. Güterbock, Kumarbi 115.

die Möglichkeit einer sinnvollen Herleitung des griechischen, vor allem hesiodischen Sagengutes aus dem Osten: Das churritische Mythengut wandert einmal zu den Hethitern, zum anderen nach Nordsyrien, wird dort über die kritischen Jahrhunderte hinweg treu bewahrt und findet in der weiteren Entwicklung einen doppelten Niederschlag: in später Zeit bei Philon, in alter Zeit in — Hesiods Darstellung. Aber wir müssen nun noch genauer fragen: Wann und auf welchem Weg ist nun dieses Gut von Phoinikien zu den Griechen gelangt?

Daß eine Entlehnung im 14./13. Jahrhundert, die dann in den epischen Gedichten der griechischen Frühzeit ihren Niederschlag gefunden habe, aus allgemeinen Erwägungen nicht anzunehmen ist, wurde schon betont. In den ersten Jahrhunderten nach der Großen Wanderung scheint nach dem Ausweis der Funde jeder Konnex zwischen Hellas und Syrien unterbrochen zu sein. Die „orien | talisierende“ Epoche in der Geschichte Griechenlands aber setzt erst in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts, also etwa in homerischer Zeit ein und erreicht ihre Blüte im 7. Jahrhundert<sup>40</sup>. Wenn man nun Hesiod etwa um die Wende vom 8. zum 7. Jahrhundert ansetzt und weiterhin annimmt, daß er seine Theologie, bzw. vor allem die hier zur Debatte stehenden Fragen der Göttergenealogie seinen Hörern nicht als bisher ungehörte Neuigkeiten präsentiert hat, daß er also nicht als der erste und direkte Vermittler des fremden Sagengutes gewirkt hat, sondern — gewissermaßen als „Ordner“<sup>41</sup> vorhandenen Gutes — bereits eine ausgebildete und verwurzelte Kenntnis der wichtigsten Dinge bei seinen Hörern hat voraussetzen können — wofür vieles spricht —, dann kommt man in zeitliche Schwierigkeiten.

Und wie steht es mit Homer?

Eine weitere Reihe von Fragen ergibt sich von selbst: Daß Homer die in der Theogonie Hesiods geschilderten Konflikte zwischen Uranos und den Titanen, zwischen Titanen und Zeus noch nicht gekannt habe, wie E. Forrer (a. O. 711) zu meinen scheint

<sup>40</sup> Vgl. zuletzt G. Lippold, Handb. d. Arch., 3. Bd. (Die Plastik) 1950, bes. 11 ff. (mit ält. Lit.).

<sup>41</sup> Vgl. z. B. v. Wilamowitz, Hesiodos Erga, 1928, 155.

ist unwahrscheinlich, sogar unmöglich. Die Ilias birgt zahlreiche Anspielungen auf die Vorgänge, die vor der Stabilisierung der derzeitigen Götterverhältnisse im Olymp liegen: Θ 478–481 (die Titanen im Tartaros; dazu Ε 278 f.), Ε 201–204 (Titanen und Titanenkämpfe), Θ 13–16 (Schilderung des Tartaros), Ο 187–193 (Machtverteilung nach dem Titanenkampf), Α 397–401 (Götterrevolte gegen Zeus; seine Rettung durch den Hunderthänder Briareos-Aigaion; vgl. auch Ο 18–24), Ε 385–391 (Fesselung des Ares durch die gigantenartigen Aloiden), Β 781–783 (Typhoeus-Kampf). All diese Stellen lassen sich keineswegs als spätere Zutaten auffassen; und noch weniger sind die vor allem in stehenden Beiwörtern liegenden Hinweise auf Früheres auszumerzen: Zeus heißt als Kronos-Sohn der „Kronide“ oder „Kronion“ (vgl. Δ 59, Ο 187), die Bezeichnung des Kronos als „krummsinnig, hinterlistig“ (vgl. Δ 59) kann nur auf die Entmannung seines Vaters Uranus gehen<sup>42</sup>, die Titanen heißen Uranionen, also Uranoskinder (Ε 898). Und das ganze, so sonderbar „unernste“ (K. Reinhardt) Denken und Handeln der Götter, ihr Rivalisieren, Streiten und Kämpfen bei Homer wird erst auf dem dunklen und urtümlich grausigen Hintergrund der alten Konzeption verständlich, wo es noch bitter ernst und schwer bedrohlich zugeht<sup>43</sup>.

Es ist natürlich nicht statthaft, auf Grund solcher und ähnlicher Erwägungen das — m. E. mit Recht — fast allgemein anerkannte Zeitverhältnis: Homer vor Hesiod umzudrehen<sup>44</sup>; der Fall, daß ein jüngerer Dichter oder Schriftsteller das Traditionsgut in der ursprünglichen Fassung bewahrt hat, während der ältere eine „modernere“ Interpretation oder Umformung bietet, ist in der griechischen Literatur auch sonst zu beobachten. In unserem Fall

<sup>42</sup> M. Pohlenz, NJb. 37, 1916, 590; RE 11, 2006; Fr. Schwenn 9; F. Dirlmeier, Der Mythos von König Oidipus, 1948, 20; Marg. Riemschneider, Homer. Entwicklung und Stil, 1950, 14 f.

<sup>43</sup> Vgl. K. Reinhardt, Das Parisurteil, 1938, 12 f. (= Von Werken u. Formen 1948. 21 f.); W. Schadewaldt, Iliasstudien, 1938, 118 f.

<sup>44</sup> So vor allem F. Dornseiff (z. B. Philol. 89, 1934, 397 ff., bes. 412 ff. [oben S. 131]) und M. Riemschneider 12 ff.; vgl. Verf., Gnomon 26, 1954, 122 ff.

kennen eben beide Dichter den tradierten Mythenstoff<sup>45</sup> und behandeln ihn in ihrer Art: Der ältere Homer in seiner genialen und — im wahrsten Sinne — epochemachenden inneren Umgestaltung, der jüngere Hesiod als bewahrender, gebundener und bindender Systematiker.

Wenn aber nun Homer all diese Vorgänge einer finsternen und wilden | Göttervorzeit als bekannten und seinen Hörern vertrauten Vorstellungskomplex voraussetzen konnte — frei auswählend, leicht hin anspielend, kühn umformend und umdeutend, dann müssen die orientalischen Elemente im griechischen Theogonienmythos<sup>46</sup> *spätestens* in der 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts in Griechenland Wurzeln geschlagen haben — in einer Zeit also, die *vor* der Aufnahme intensiver Handelsbeziehungen der Griechen nach Phoinikien<sup>47</sup> und dem Beginn der orientalisierenden Epoche Griechenlands liegt.

Eine Möglichkeit, die Aporie zu lösen, sei hier kurz angedeutet. Gewiß ist die Periode der „dunklen Jahrhunderte“ von der Großen Wanderung bis zu der im 8. Jahrhundert erwachenden kolonisatorischen Tätigkeit bei den Griechen eine Zeit des Abwartens, In-sich-abgeschlossen-seins, einer äußeren Passivität. Aber andererseits herrscht in dieser Zeit der griechischen „Ruhe“ im phoinikischen Bereich höchste merkantile und kolonisatorische Aktivität (10./9. Jahrhundert), und vor der Epoche des engsten Konnexes und des intensiven Kulturaustausches zwischen Hellas und Phoini-

<sup>45</sup> Vgl. M. Pohlenz, NJb. 1916, 563 ff.; Wilamowitz, SBBerl. 1929, 41 ff. [Kl. Schr. V 2, 157 ff.].

<sup>46</sup> Natürlich sind Kronos und die Titanen nicht einfache „Übersetzungen“ orientalischer Vorlagen; die Gestalten sind auf griechischem Boden uralt, vielleicht die Götter der vorgriech. Bevölkerung (skeptisch K. Reinhardt, Aischylos als Regisseur und Theologe 1949, 30 f.), die von den Griechen ebenso aus ihrem Machtbereich verdrängt wurden wie die sie verehrenden Menschen (vgl. z. B. M. Pohlenz und F. Dirlmeier a. O.; E. Wüst RE 6 A, 1491 ff.); aber die besondere Art der mythologisch-genealogischen Verkettung Uranos-Kronos-Zeus(-Typhon/Giganten) scheint durch das orientalische Vorbild ausgelöst zu sein; wo die genauen Grenzen zwischen Einheimischem und Fremdem liegen, bleibt uns verborgen.

<sup>47</sup> Vgl. Hanfmann 142.



kien, der erst dann mit aller Macht einsetzt, als im 8. Jahrhundert die Phoiniker in ihrem Tatendrang von den Griechen abgelöst und in den Hintergrund gedrängt werden<sup>48</sup> und als die Griechen selbst nach Phoinikien fahren, — vor dieser Epoche liegt die Zeit, wo die Phoiniker nach Griechenland gekommen sind<sup>49</sup>. Zahlreiche Sagen, vor allem aber die Odyssee selbst, berichten von den Kauf- und Raubfahrten der als verschlagen und listig verschrienen Phoiniker in griechischen Gewässern, und es besteht kein Grund, an dem historischen Kern dieser Berichte zu zweifeln<sup>50</sup>. — Man hat das Ausmaß und die Bedeutung dieser phoinikischen Fahrten nach Hellas — sogar an eine phoinikische Kolonisation in Griechenland meinte man glauben zu müssen — noch vor 50 Jahren sicher weit überschätzt. Spuren phoinikischer Kolonisation in Hellas lassen sich nicht nachweisen, an semitische Elemente in griechischen Ortsnamen glaubt heute niemand mehr, der phoinikische Warenimport nach Griechenland in der fraglichen Zeit ist spärlich<sup>51</sup> und daß diese östlichen Piraten und Händler den Griechen wirksame und entscheidende mythologische Anregungen ins Mutterland mitgebracht haben sollen, kann man sich schwer vorstellen.

Aber es gab eine Stelle, wo dieser vor der eigentlichen orientalisierenden Epoche liegende Konnex zwischen Phoinikisch-Semitischem und Griechischem besonders alt und eng war: auf den der kleinasiatischen SW-Küste vorgelagerten Inseln. Weniger ist dabei an Kypros zu denken, das zwar mindestens seit der Zeit der Großen Wanderung griechische Besiedlung hatte, aber nur in bescheidenem Warenaustausch mit Syrien und Palästina und in keiner Verbindung mit dem Westen stand<sup>52</sup>. Es sind vielmehr in erster Linie die „Dorischen“ Inseln, die als einzige von allen Levante-

<sup>48</sup> Vgl. Albright 174 f.

<sup>49</sup> Verf., *Historia* 2, 1954, 479 ff.

<sup>50</sup> Der Odyssee-Dichter „archaisiert“ hier; die Erinnerung an die phoinikischen Piraten war zu seiner Zeit noch lebendig.

<sup>51</sup> Vgl. D. Ohly, *Griech. Goldbleche des 8. Jh. v. Chr.*, 1953, 107 ff.; G. Karo, *Orient. Einflüsse in der frühen griech. Kunst*, 1954, ist mir noch nicht zugänglich.

<sup>52</sup> Vgl. C. Watzinger, *Handb. d. Arch.*, 1. Bd., 1939, 830 ff.

gebieten seit der mykenischen Zeit ohne Unterbrechung eine griechische Bevölkerung gehabt haben: Kos, für das die archäologische Forschung jetzt eine Siedlungskontinuität von der mykenischen bis in die geometrische Zeit hat feststellen können<sup>53</sup>, und vor allem natürlich Rhodos. Vielleicht dürfen wir sogar, wie neuere Arbeiten gegenüber früheren Hypothesen wahrscheinlich gemacht haben<sup>54</sup>, das in den hethitischen Urkunden genannte Land Ahhijawā mit dem achaiisch besiedelten Rhodos identifizieren, das nach dem Ende der mykenischen Zeit von griechischen Stämmen dorischer Herkunft überschichtet worden und somit durch die Jahrhunderte hindurch griechisch geblieben ist — im Gegensatz etwa zu den mykenischen Siedlungen auf dem kleinasiatischen Festland (Milet, Mylasa), die nach 1200 wieder restlos barbarisiert und erst mit dem Einsetzen der griechischen Kolonisation erneut dem Griechentum zurückgewonnen worden sind.

Gerade in Rhodos scheint nun in der Zeit des expansiven phoinikischen Handels eine relativ enge Berührung des östlichen Geistes mit dem Griechentum nicht nur theoretisch am leichtesten denkbar, sondern auch wirklich nachweisbar zu sein. So ist bemerkenswert, daß von zahlreichen Versuchen, griechische Ortsnamen aus dem Phoinikisch-Semitischen zu erklären, sich wohl nur ein einziger als wirklich möglich und gelungen herausgestellt hat: Es handelt sich um den Namen des *rhodischen* Berges Ῥαβύριον (-ιον, -ιος) mit dem Kult des Zeus Ῥαβύριος. Kult und Name lassen sich von dem palästinensischen Berg Tabor (griech. Ῥαβύριος, Ῥαβύριον) mit dem durch das AT und Philon von Byblos bezeugten Kult des Baal Tabor nicht trennen. Auch über die Entstehung des Homonyms kann kein Zweifel sein: Phoiniker haben mit dem Kult des Gottes auch den Namen von Gott und Berg nach Rhodos mitgebracht, wo die Griechen dann den fremden Gott mit dem eigenen Zeus gleichgesetzt haben. Die Kultübertra-

<sup>53</sup> Fr. Schachermeyr, AnzAW. 4, 1951, 23; 6, 1953, 219.

<sup>54</sup> Nach B. Hrozný, Die älteste Geschichte Vorderasiens, 1940, 127 jetzt K. Völkl, La nouv. Clio 4, 1952, 329 ff. und G. Pugliese Carratelli, Jahrb. f. kleinasi. Forschung 1, 1950/1, 156 ff. — Anders, doch nicht überzeugend P. Kretschmer, Glotta 33, 1954, 1 ff. (Ahhijawā — Kypern).

gung muß spätestens im 7. Jahrhundert vollzogen gewesen sein, da der Kult des gleichen Gottes in rhodischen Kolonien schon seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts bezeugt ist. Möglich bleibt allerdings, daß die Übertragung des Kultes nach Rhodos schon in mykenischer Zeit erfolgt ist, wie O. Eißfeldt annimmt, der die ganze Frage eingehend untersucht und meisterhaft dargestellt hat<sup>55</sup>.

Dagegen kommen wir mit Sicherheit in die Zeit *nach* der Großen Wanderung und *vor* Homer — also die Zeit, die wir für die Übernahme mythologischer Gedanken des Orients durch die Griechen postulieren zu müssen glaubten — mit der Übernahme der phoinikischen Schrift durch die Griechen. Es wäre eine treffliche Stütze für den hier vorgetragenen Gedanken, wenn sich die — von anderen, vorwiegend schriftgeschichtlichen Erwägungen ausgehenden — Untersuchungen und Schlüsse von Marg. Falkner bestätigten, daß sich diese Schriftübernahme, die ja einen engen Kontakt zwischen Gebenden und Nehmenden voraussetzt, auf Rhodos, der entscheidenden griechisch-phoinikischen Kontaktzone in den Jahrhunderten zwischen 1200 und Homer, vollzogen habe<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> ARW 31, 1934, 14—41. — Eine gewisse Rolle scheint Rhodos auch als eine der ersten Stationen auf dem Wanderweg des Apollon aus dem Osten nach Griechenland gespielt zu haben. Helios- und Apollonkult sind auf Rhodos schwer zu trennen (H. A. Cahn, MusHelv. 7, 1950, 185—99, bes. 197); wenn nun eine alte rhodische Tradition von 7 Heliossöhnen spricht (zuletzt F. Dirlmeier, Gnom. 26, 1954, 157 f.), dann ist das gerade in diesem Zusammenhang von Bedeutung: Der kleinasiatische Apollon und die babylonische 7-Zahl haben sich, wie M. P. Nilsson überzeugend dargetan hat, zusammen nach dem Westen ausgebreitet. Doch bleibt es auch hier unsicher, wann Apollon zu den Griechen gekommen ist. Übrigens ist gerade auch auf Rhodos der orientalisierende Einfluß in der griechischen Kunst früher als sonstwo spürbar; vgl. Lippold 17 f.

<sup>56</sup> Zur Frühgeschichte des griech. Alphabets, in: Frühgeschichte und Sprachwissenschaft, 1948, 100 ff.; die Zeit der Übernahme ist nach wie vor unsicher, für unsere Fragestellung allerdings nicht entscheidend; Falkner denkt an 900—865, H. J. Lorimer, AJA 52, 1948, 11 ff. an 780—750; vgl. auch A. E. Raubitschek, Gnomon 26, 1954, 121 f. Auf alle Fälle kommen wir beträchtlich vor die Epoche der „orientalisierenden“ Kunst. N. z.: Marg. Guarducci, in: Geras A. Keramopoulou 1953, 342—54 (2. Hälfte 9. Jh.).

Wie die griechische Schrift, so mögen sich auch die orientalischen Mythenelemente sowie gewisse Prinzipien und Motive epischer Darstellungskunst von Rhodos aus über das andere griechische Siedlungsgebiet verbreitet und dort Wurzeln geschlagen haben.

## VI

H. E. Stier hat in einem bedeutsamen Aufsatz<sup>57</sup> gezeigt, wie der griechische Raupenhelm über Vorbilder aus dem späthethitisch-nordsyrischen | Kulturkreis letztlich auf eine hethitische Urform zurückgeht, — die Parallelen, allerdings auch die Unterschiede zu dem Wanderweg unserer Mythen liegen klar zu Tage — und hat im Anschluß daran eine geradezu überwältigende Liste all der geistigen und materiellen Güter aufgestellt, die das Griechentum in archaischer Zeit aus dem Orient übernommen hat. Er kommt dabei sogar zu der Formulierung (a. O. 227): „Angesichts dieser Sachlage wäre es durchaus nicht als abwegig zu bezeichnen, daß man fragte, was im archaischen Hellas eigentlich *nicht* aus dem Orient stammte.“

H. E. Stier hat in seiner Liste den orientalischen Anteil im griechischen Mythos und Epos unerwähnt gelassen; er hat sich die Möglichkeit einer Einordnung auch dieser Erscheinung in den von ihm gezeichneten Zusammenhang durch seine unhaltbare Heraufdatierung des homerischen Epos ins 10./9. Jahrhundert<sup>58</sup> selbst verbaut und so leider — unbewußt — einer Tendenz Vorschub geleistet, die in der Altertumswissenschaft noch weit verbreitet ist, — einer Tendenz, die auf allen möglichen Gebieten — sei es notgedrungen,

<sup>57</sup> Probleme der frühgriech. Geschichte und Kultur, Historia 1, 1950, 195 ff.

<sup>58</sup> a. O. 200; ders., Grundlagen und Sinn der griech. Gesch., 1945, 220, 422 ff.; ähnlich R. v. Scheliha, Patroklos, 1943, 33 ff., 50, 342; für die einzig mögliche Datierung in die 2. Hälfte des 8. Jh. vgl. F. Jacoby, Hermes 68, 1933, 44, 3 [Kl. philol. Schr. I 47]; W. Schadewaldt, Das Neue Bild der Antike I, 1942, 51 ff. = Von Homers Welt u. Werk<sup>2</sup>, 1951, 87 ff.; Rhys Carpenter, AJA 52, 1948, 1 ff.; H. T. Wade-Gery, ebda. 116; ders., The Poet of the Iliad, 1952, 2 u. pass.; G. M. A. Hanfmann, AJA 52, 1948, 135 ff.; Fr. Focke, Gymn. 57, 1950, 258, 264; A. Lesky, AnzAW. 5, 1952, 7.

sei es freiwillig — das orientalische Element im griechischen Leben anerkennt, nur nicht auf dem Gebiet der Mythologie und der Literatur. Dabei ist es doch hier wie in den anderen Sektoren des geistigen und materiellen Seins und Wirkens: Mag die wachsende Kenntnis der Welt des Orients im Lauf der Jahre den Griechen gar manches von dem weggenommen haben, was wir lange und gern als das Produkt griechischer Schöpferkraft und Originalität erblickt und gewürdigt hatten, — die entscheidende Leistung griechischen Geistes bleibt durch diese Neuerkenntnisse unberührt. Sie liegt in der schöpferischen Aneignung dessen und nur dessen, was dem unbestechlichen Blick der Griechen für echte Werte der Wahl und Auswahl würdig schien, was ihrem Geist adäquat war und zugleich die Möglichkeiten freier Um- und Neuformung aus dem eigenen Ingenium heraus barg.



## GRIECHISCHER MYTHOS UND VORDERER ORIENT

Von ALBIN LESKY

Der Mythos<sup>1</sup> der Griechen ist für ihre gesamte Kultur ein zentrales Phänomen von solcher Bedeutung und Kraft der Wirkung, daß er die Mühe wohl rechtfertigt, die eine über Jahrhunderte reichende Forschung an ihn gewendet hat<sup>2</sup>. Es währte lange, bis man starre Einseitigkeit der Betrachtung zu überwinden und einzusehen begann, welch verschiedene Fäden sich zu der beispiellosen Buntheit dieses Gewebes vereinigt haben. Da finden wir Kultaitiologie und Natursymbolik, diese freilich in einem wesentlich geringeren Maße, als man einstens annahm, neben historischen Erinnerungen, die der Mythos mit der ihm eigenen unbeschränkten Freiheit umgestaltet hat, da werden vielfach am Grunde uralte Märchenmotive sichtbar, und neben und über allem treibt die reine Lust am Fabulieren ihr unermüdliches Spiel in novellenartigen Erfindungen.

Hier soll jedoch nicht von diesem Reichtum der Elemente weiter

<sup>1</sup> Es sei angemerkt, daß „Mythos“ in dieser Abhandlung in jenem weiten Sinne gebraucht ist, der die Erzählungen von Göttern, dämonischen Wesen und Helden in gleicher Weise umfaßt, nicht aber in dem engeren Sinne des „echten“ Mythos, der nur symbolische Göttergeschichte meint. Zur Problematik des Wortgebrauches Radermacher, S. 68 (vgl. Anm. 2).

<sup>2</sup> Viel Material in: Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit von Otto Gruppe, in: Roschers Myth. Lexikon, Suppl. (1921). Klarer treten die verschiedenen Ansatzpunkte in den einleitenden Kapiteln eines Buches hervor, das eine ausgezeichnete Einführung in die gesamte Problematik des Gegenstandes bietet: Ludwig Radermacher, Mythos und Sage bei den Griechen, 2. Aufl. (Wien 1943).

die Rede sein, sondern von einer Frage, die sich angesichts des Mythos der Griechen wie vor jeder anderen Schöpfung dieses Volkes stellt, in dem unsere kulturelle Tradition wurzelt. Die Griechen selbst haben bereits die Frage erwogen, wie weit ihre Leistungen mit Verwertung fremden, aus dem Bereiche anderer Völker übernommenen Gutes vollbracht wurden. Ohne daß wir daran denken könnten, die Geschichte dieser Frage in ihrer ganzen Breite für den Mythos aufzurollen, seien hier einige Etappen der Forschung kurz gekennzeichnet, die uns an das im Titel umschriebene Problem heranführen sollen.

Es war nur zu verständlich, daß die stürmischen Erfolge der vergleichenden Sprachwissenschaft im vergangenen Jahrhundert den Versuch hervorriefen, auf dem Felde der Mythologie mit verwandten Methoden ähnliche Ergebnisse zu erzielen. Hatte man aus den Einzelsprachen der indogermanischen Völkerfamilie auf eine Ursprache zurückgeschlossen, für die eine Fülle von Aussagen gestattet war, so sollten die Mythen der einzelnen Völker dieser Gruppe in ähnlicher Weise von einem einheitlichen Urmythos abzuleiten sein. Die Erfolge, die man in der Sprachwissenschaft auf dem bezeichneten Wege erreichte, sind groß und unbestreitbar, mag die reale Existenz des angenommenen Urvolkes noch so fraglich geworden sein. Die mythologische Forschung hingegen ist bei diesem Versuche auf einen Holzweg geraten, und einer lange festgehaltenen Zuversicht steht seit geraumer Zeit die Erkenntnis gegenüber, daß die Zahl von Mythenverwandtschaften, die sich zwischen den einzelnen indogermanischen Völkern nachweisen lassen, außerordentlich klein ist. Am meisten bleibt noch auf jenem Gebiete, das man gelegentlich als das der niederen Mythologie bezeichnet. Das bunte Gewimmel vertrauter oder gefährlicher Dämonen in Wald und Feld, Meerflut und Flußlauf zeigt da und dort weitgehend die gleichen Züge. Sowie wir aber in den Bereich der Heldensage und der Göttergeschichte eintreten, verändert sich das Bild, und übrigbleiben allein einzelne Wandermotive, die sich bald hier, bald dort angesiedelt haben, ohne daß daraus Zusammenhänge erkennbar wären.

Daß sich in den einzelnen Mythologien derart betonte Sonderentwicklungen abzeichnen, erklärt sich, wo es sich um Heldensage handelt, zunächst daraus, daß in ihr ein bedeutender Teil der Ge-

schichte des einzelnen Volkes, wenn auch mit größter Freiheit der Umbildung, aufgehoben ist. Bei zwei der größten griechischen Sagenkreise, dem troischen und thebanischen, ist das deutlich genug. Aber das entscheidende Moment ist ein anderes, und gerade die Arbeit an Religion und Mythos der Griechen hat dies mit paradigmatischer Schärfe hervortreten lassen. Die indogermanischen Völker sind nirgendwo Bauleute auf leerem Boden gewesen. In den Gebieten, die sie besetzten, fanden sie Substratvölker vor, deren Einfluß sie in allen Bereichen der Kultur erfuhren, kaum in einem jedoch so mächtig wie in dem der Religion und des Mythos. Die Entwicklung unserer Kenntnisse, der Schliemann, ohne es zu ahnen, die Bahn gebrochen hat, die den kretischen Grabungen viel verdankt und in der überhaupt die Archäologie an vorderster Stelle steht, hat uns in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts weitreichende Einblicke in jene Vorgänge gewährt, die für die Entwicklung des hellenischen Volkes und seiner Kultur die Voraussetzung schufen. Die seit etwa 2000 v. Chr. von Norden einwandernden Griechen stießen in ihren neuen Wohnsitzen auf eine völlig andersgeartete, nicht-indogermanische Bevölkerung, die ihrerseits Trägerin einer bedeutenden Kultur gewesen ist. Jahrhunderte einer zumindest zu einem guten Teil friedlichen Auseinandersetzung und Durchdringung legten den Grund für alle folgende Entwicklung. Ihr letzter gewaltsamer und entscheidender Akt ist die Zufuhr neuer griechischer Elemente in der dorischen Wanderung im 12. Jahrhundert gewesen.

Nur mit einem Blick sei hier die verschiedene Wertung der beiden in der griechischen Kultur aufgehobenen Elemente gestreift. Die einen legen das Gewicht auf die Einwanderer aus dem Norden, und zuzeiten war es sogar Überzeugungssache, alle kulturschöpferischen Impulse von dieser Seite herzuleiten. Andere wieder<sup>3</sup> halten es mit dem Satze, den Furtwängler um die Jahrhundertwende geprägt hat: „*Das eigentlich künstlerisch Schöpferische ging wahrscheinlich von dem vorgriechischen Element der Urbevölkerung aus.*“ Es sei zur Überlegung gestellt, daß es eine dritte Auffassung gibt, die nicht wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat: daß nämlich

<sup>3</sup> Einige Literatur bei Franz Dirlmeier, in: *Gnomon* 26 (1954) S. 151.

das Entscheidende in keinem der beiden Elemente für sich genommen lag, sondern in deren Begegnung, in dem Vorgang einer für die geistige Geschichte der Menschheit unvergleichlich fruchtbaren Durchdringung.

Für die Geschichte des griechischen Mythos haben sich auf solchen Wegen außerordentliche Perspektiven eröffnet. Den entscheidenden Vorstoß brachte das Buch von M. P. Nilsson<sup>4</sup>, in dem er das Werden des griechischen Mythos mit unabweisbaren Gründen in dem Bereiche der mykenischen Kultur ansetzte. Wenn wir seit kurzem durch die geniale Leistung von Michael Ventris<sup>5</sup> die in Linear B griechisch beschriebenen Tontafeln aus Kreta und festländischen Zentren der mykenischen Kultur bereits zu großen Teilen lesen können und neben nicht wenigen Namen von Göttern auch solchen begegnen, die wir aus der Heldensage kennen, so ist zu erwarten, daß künftige Forschung uns hier ein Stück weiterführen wird. Daß Nilssons These natürlich nichts gegen eine außerordentlich reiche Weiterentwicklung des griechischen Mythos in den späteren Jahrhunderten besagt, braucht kaum besonders betont zu werden.

Im Rahmen dieser Forschungen wurde innerhalb der letzten Jahrzehnte immer deutlicher der große Anteil sichtbar, den vorgriechische Elemente an Religion und Mythos der Griechen haben. Paradigmatisch bleibt der Fall des Hyakinthos. Sein Name weist ihn der vorgriechischen Schicht zu, und für seine Hauptkultstätte Amyklai sichern mykenische Reste hohes Alter. Uns aber erscheint er nicht mehr als selbständiger Gott, sondern als Heros, dessen Grab von der Basis des Apollonthrones umschlossen wird. Die Sage, daß Apollon den Jüngling durch einen unglücklichen Diskuswurf getötet habe, spiegelt deutlich genug die Überschichtung eines alten Kultes durch den jüngeren des großen Gottes.

Wenn wir nun aber hören, daß dieser Apollon, der den Kult des

<sup>4</sup> M. P. Nilsson, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Berkeley Univ., Calif. (1932).

<sup>5</sup> M. Ventris und J. Chadwick, *Evidence for Greek Dialect in the Mycenaean Archives*, in: *Journ. Hell. Stud.* 73 (1953) S. 84. Dazu Arne Furumark, in: *Eranos* 51 (1953) S. 103; 52 (1954) S. 18; ferner A. Lesky, in: *Anzeiger der Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl.* (1954) S. 113.

vorgriechischen Hyakinthos in seinen Bereich gezogen und dessen Fest die Hyakynthien, übernommen hat, auch seinerseits kein Grieche von Ursprung, sondern Einwanderer aus Vorderasien<sup>6</sup> ist, dann wird mit einem Schlage der komplexe Charakter unseres Problemkreises sichtbar, und wir sind unmittelbar bei jenen Fragen angelangt, denen diese Zeilen gelten.

Die weitreichenden Aufschlüsse über die Bedeutung der vorgriechischen Schicht hatten die Forschung sozusagen in vertikaler Richtung in weitzurückliegende geschichtliche Räume geführt. Darüber war eine Zeitlang eine andere Frage so gut wie ganz in den Hintergrund getreten, die für die Wissenschaft vom klassischen Altertum allerdings mit einer wenig erfreulichen Tradition belastet war. Wir meinen die Frage nach den Beziehungen der werdenden griechischen Kultur zum Vorderen Orient. Man hat diese Beziehungen auf dem Gebiete der Mythologie um die letzte Jahrhundertwende maßlos überschätzt, und die als Panbabylonier bezeichnete Gruppe von Forschern trägt den größten Teil von Schuld daran, daß man geraume Zeit mit ihren abstrusen Behauptungen auch die Fragestellung als solche völlig zur Seite schob. Dabei verstimmt nicht allein der totalitäre Anspruch, den man für den Orient dem Westen gegenüber mit den Mitteln eines völlig unzulänglichen Vergleichens erhob, schlimmer noch war, daß diese Richtung zu gleicher Zeit eine uniforme Deutung so gut wie aller Mythen in die Welt setzte. Hier genüge es, an Eduard Stuckens ‚Astralmythen‘ (1907) zu erinnern. Umfassende Materialkenntnis war da mit ungezügelter Phantastik jenen für alle Wissenschaft so besonders gefährlichen Bund eingegangen. Alle Mythen der Kulturvölker sollten aus babylonischen Sternsagen hervorgegangen sein, und die einzelnen Gestalten mußten sich von Kain bis Wilhelm Tell die entsetzlichsten Verstümmelungen gefallen lassen, um auf diesem Prokrustesbett Platz zu finden! Schwere Bedenken rief auch notwendig jene Kunst des Vergleichens hervor, die Peter Jensen<sup>7</sup> übte, um für alle größeren Sagenstoffe der Weltliteratur Abhängigkeit

<sup>6</sup> Das Beste bei M. P. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion* 1 (1941) S. 527.

<sup>7</sup> Mehrere Zitate bei Fr. Pfister, *Die Religion der Griechen und Römer*,



vom Gilgamesch-Epos zu erweisen. Der auf anderem Gebiete sehr verdiente Gelehrte verkündigte in seinen Vorlesungen den für alle vergleichende Arbeit höchst gefährlichen Grundsatz, daß das Zusammentreffen mehrerer nebensächlicher Züge in einer Art von multiplikativem Verfahren sichere Zusammenhänge ergebe. Und was wurde da als Übereinstimmung in Anspruch genommen!

Wir mußten hier von diesen Verirrungen, die zu einem System geworden waren, sprechen, um es einigermaßen verständlich zu machen, daß sich die Wissenschaft vom klassischen Altertum und in ihr besonders die Forschung an Religion und Mythos geraume Zeit so betragen hat, als gäbe es Fragen, die sich für diese Gebiete vom Vorderen Orient aus stellen, überhaupt nicht. Es waren nur einzelne Forscher, die sich den Blick nach dieser Richtung offenhielten; unter ihnen ist besonders Franz Dornseiff<sup>8</sup> zu nennen, der immer wieder auf die Fülle unerledigter Fragen hinwies.

Neue starke Impulse von archäologischer und historischer Seite waren notwendig, um hier den Bann zu brechen. Heute sehen wir die Forschung sich zu einer Behandlung dieser Fragen rüsten, die von einer unerlaubten grundsätzlichen Skepsis ebensoweit entfernt ist wie von ungehemmten Spekulationen. Dabei sind auf dem Gebiete von Religionswissenschaft und Mythenforschung besonders zwei Fundgruppen bedeutungsvoll geworden: eine Reihe von kultisch-mythischen Texten aus Ras-Schamra, wo die französischen Grabungen seit 1929 das alte Ugarit der Amarna-Briefe erschlossen haben, eine außerordentlich wichtige, den verschiedensten Kulturinflüssen ausgesetzte phoinikische Siedlung im nördlichen Syrien<sup>9</sup>.

in: Bursians Jahresber. 229 (Leipzig 1930) S. 156. Hauptwerk: Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur (Marburg 1929).

<sup>8</sup> Die Bibliographie der „Festschrift Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag“ (Leipzig 1953) gibt in der Zusammenstellung auf S. 28 eine bequeme Übersicht über die zahlreichen einschlägigen Arbeiten.

<sup>9</sup> R. Dussaud, *Les Découvertes des Ras Shamra* (Paris 1937). Weitere Literatur in dem Artikel „Phoiniker“ von Otto Eißfeldt, in: *Real-Enc. d. class. Altertumsw.* 20 (1941) S. 350. Die Texte: Cyrus H. Gordon, *Ugaritic Literature* (Rom 1949). Eine Reihe interessanter Hinweise auf Parallelen zu Griechischem bei Franz Dirlmeier, in: *Gnomon* 26 (1954) S. 155.

Zum zweiten jene hethitischen Texte, deren Bedeutung für die eben kurz entwickelten Fragen im folgenden ausführlicher besprochen werden soll.

Die zur Rede stehenden Denkmäler hethitischer religiöser Dichtung stammen aus dem Tontafelarchiv von Hattuša, das im Gebiete von Boghazköi gefunden wurde. Wie die fortschreitende Entzifferung dieser Tafeln unsere Kenntnis der politischen und kulturellen Verhältnisse Vorderasiens im 2. Jahrtausend über alles Erwarteten hinaus gefördert hat, kann heute als bekannt gelten. In merkwürdigem Gegensatz zur Bedeutung und Reichweite dieser Erkenntnisse steht es, daß die Fundumstände dieser unschätzbaren Texte in beträchtlichem Dunkel liegen. So mag hier der Verweis auf eine Geschichte dieser Funde seinen Platz finden, die höchst amüsant zu lesen ist und an einer Stelle steht, an der man sie kaum vermutet: in Ludwig Curtius' prächtigem Erinnerungsbuche „Deutsche und antike Welt“<sup>10</sup>. Nicht nur daß wir von der Rolle hören, die Zia Bey, ein in die Provinz verbannter seldschukischer Adeliger, bei der epochalen Entdeckung spielte — er sandte eine von einem Bauer beim Pflügen gefundene Tontafel mit Keilschrift nach Konstantinopel —, wir erfahren auch interessante Einzelheiten von den Grabungen selbst. Die eifersüchtig strenge Trennung der Agenden zwischen Archäologie und Keilschriftforschung führte dazu, daß ein Aufseher, der Kurde Hassan, Hugo Winckler dauernd mit Tafeln versorgte, die er aus sauber geschichteten Reihen in einer Kammer des großen Tempels löste „wie eine Bäuerin Kartoffeln aus ihrem Acker klaubt“. Curtius widerspricht auf Grund seiner Beobachtungen der von Puchstein gegebenen Erklärung, die Tafeln hätten sich als Schuttauuffüllung gefunden, und vertritt die Annahme, ein über dem Keller des großen Tempels gelegenes Archiv sei bei dessen Brand in die Tiefe gerutscht.

Auf die Tafeln mit Göttergeschichten, die unsere Kenntnis nach vielen Seiten hin bereichern, hat ein erstes Mal E. Forrer beim Internationalen Orientalistenkongreß in Rom 1935 aufmerksam gemacht. Im nächsten Jahre folgte ein Übersetzungsversuch von

<sup>10</sup> Ludwig Curtius, *Deutsche und antike Welt* (Stuttgart 1950) S. 308.

Teilen<sup>11</sup>, der bei der Schwierigkeit dieser Texte nicht mehr als einen ersten Anlauf bieten konnte. Aber Dornseiff erkannte wachsam die Bedeutung des Fundes und gab damals | bereits den ersten Hinweis auf Beziehungen zu Hesiod<sup>12</sup>, während sich Nilsson<sup>13</sup> skeptisch verhielt, ohne freilich die Möglichkeit von Mythenwanderung aus dem Orient nach Griechenland grundsätzlich in Abrede zu stellen.

Neue Wirkung ging von den kostbaren Texten erst aus, als zwei Gelehrte jene Arbeit leisteten, die notwendig war, um die schwierigen Reste in einer wenigstens im wesentlichen gesicherten Rekonstruktion zu vereinigen. Heinrich Otten veröffentlichte die Texte in Keilschrift<sup>14</sup>, und Hans Gustav Güterbock gab auf dieser Grundlage eine Rekonstruktion mit deutscher Übersetzung<sup>15</sup>. Otten konnte dann im Winter 1948/49 seine Arbeit an den Tafeln wiederaufnehmen und im Jahre darauf eine Reihe von wertvollen Ergänzungen und Berichtigungen veröffentlichen<sup>16</sup>. Einen zumindest vorläufigen Abschluß der Publikation bedeutet für die zweite der hier zur Rede stehenden Textgruppen ihre Vorlage durch Güterbock in außerordentlich praktischer Form: in drei Spalten

<sup>11</sup> Mélanges Franz Cumont, in: *Annuaire de l'Institut de Philol. et d'Hist. Orientales et Slaves de Bruxelles* 4 (1936) S. 687; vgl. auch *Forsch. u. Fortschr.* 11 (1935) S. 398.

<sup>12</sup> *L'Antiquité Classique* 6 (1937) S. 246.

<sup>13</sup> M. P. Nilsson, *op. cit.* Anm. 6, S. 486, 2.

<sup>14</sup> Heinrich Otten, *Keilschrifturkunden aus Boghazköi* 33 (Berlin 1943).

<sup>15</sup> Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt, übersetzt und erklärt, in: *Istanbuler Schriften* 16 (Zürich-New York 1946). Eine englische Übersetzung und einen Auszug aus seinen Ergebnissen hat H. G. Güterbock, in: *Am. Journ. Arch.* 52 (1948) S. 123, veröffentlicht; auch A. Goetze hat in *J. B. Pritchards Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton 1950) S. 120 eine englische Übersetzung gegeben. Weitere Literatur, vor allem Rezensionen, die Einzelfragen fördern, finden sich in den hier angegebenen Arbeiten verzeichnet.

<sup>16</sup> Heinrich Otten, *Mythen vom Gotte Kumarbi. Neue Fragmente*, in: *Akad. d. Wiss. zu Berlin. Institut f. Orientforschung, Veröffentlichung* 3 (1950).

finden sich nebeneinander eine Transliteration nach den Schriftzeichen der Tontafeln, eine Transkription der hethitischen Wörter aus der Silbenschrift und die Übersetzung<sup>17</sup>.

Den beiden genannten Gelehrten ist die Altertumswissenschaft dafür zu Dank verpflichtet, daß sie ihre Arbeiten in einer Weise ausgestalteten, die es auch dem des Hethitischen Unkundigen gestattet, deren Ergebnisse für sein eigenes Fachgebiet nutzbar zu machen. Für diese liberale Art ihrer Publikationen ist es ohne Zweifel bestimmend gewesen, daß sie die hohe Bedeutung dieser Texte für den Mythos der Griechen bereits erkannten und die wichtigsten Beziehungspunkte auch richtig bezeichneten. Die folgende Charakterisierung der beiden mythischen Berichte fußt durchwegs auf den Leistungen Ottens und Güterbocks. Wo es sich um Entsprechungen zu Einzelheiten des griechischen Mythos handelt, sind zwei Arbeiten des Verfassers zugrunde gelegt<sup>18</sup>.

Unsere Texte werden in die Zeit zwischen 1400 und 1200 datiert. Nun bieten sie aber nicht allein eine Reihe von churritischen Namen, es haben sich im Raume von Boghazköi auch Reste einer churritischen Fassung dieser Erzählung gefunden, die allerdings noch nicht in gleicher Weise zugänglich sind wie die mit hethitischen Texten beschriebenen Tafeln. In jedem Falle kann es als gesichert gelten, daß wir auf diesen die Nachbildung von ursprünglich churritischen Berichten mythischen Inhalts vor uns haben. Die Churriter sind jenes feudal strukturierte Volk, das im 16. Jahrhundert im

<sup>17</sup> H. G. Güterbock, *The Song of Ullikummi*. Revised Text for the Hittite Version of a Hurrian Myth, in: *Journ. of Cuneiform Studies* 5 (1951) S. 135 und 6 (1952) S. 8. Beide Teile wurden in einer Publikation der American Schools of Oriental Research (New Haven 1952) zu einem gesonderten Hefte vereinigt. Die erste Textgruppe mit den Erzählungen von der Herrschaft im Himmel hat mit Verwertung der von Otten gegebenen Zusätze zusammen mit italienischer Übersetzung und Erläuterungen herausgegeben P. Meriggi, *I miti di Kumarbi, il Kronos Currico*, in: *Athenaeum* 31 (1953) S. 101.

<sup>18</sup> Hethitische Texte und griechischer Mythos, in: *Anz. d. Östr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl.* (1950) S. 137. Zum hethitischen und griechischen Mythos, in: *Eranos* 52 (1954) S. 8.

Mitanni-Reiche zu besonderer Macht gelangte. Es zeigt in seiner Oberschicht indo-arische Namen und ist im Kampfe gegen das aufstrebende neuhethitische Reich unterlegen, nicht ohne diesem verschiedene Kulturelemente zu übermitteln.

Unsere Texte spiegeln auch in anderer Weise den Reichtum an kulturellen Schnittlinien im hethitischen Bereiche wieder. Tritt doch in diesen Erzählungen eine ganze Reihe von babylonischen Göttheiten auf, von denen auch in dieser knappen Übersicht Ea und Ištar alsbald begegnet werden.

Im übrigen birgt das Verhältnis von churritischer Vorlage und hethitischer Nachbildung möglicherweise die Lösung einer Frage in sich, die mit der Form unserer Berichte zusammenhängt. Für die zweite Textgruppe ist durch Subskription ihr Titel „Sang von Ullikummi“ erhalten, während für die Geschichte von der Herrschaft im Himmel gerade noch auf einer Tafel zu lesen ist: „Erste Tafel des Gesanges . . .“ Nun hat sich aber metrische Form durchaus nicht mit Sicherheit feststellen lassen, wenngleich nach Güterbocks Untersuchungen formale Bindung da und dort erkennbar scheint. Es mag also wohl so sein, daß in solchen Fällen die Form des Originalen nachwirkt. Wie eng das Verhältnis der beiden Fassungen zueinander ist, darüber ist von weiteren Untersuchungen, vielleicht auch von neuen Funden Aufschluß zu erhoffen.

Den Gräzisten fasziniert es natürlich, in diesen Texten stilistische Erscheinungen zu finden, die er aus seinem Homer kennt. Die Umschichtigkeit, mit der Szenen der Bewirtung und des Ankleidens gestaltet werden, läßt ihn die typische Verwendung solcher Schilderungen erkennen. Hingegen ist die Rolle des schmückenden Beiwortes verhältnismäßig gering. Wohl aber erinnert es an Homer, wenn Befehl und Durchführung mit gleicher Ausführlichkeit geschildert werden oder eine Weisung, die ein Götterbote zu überbringen hat, bei Erteilung und Übermittlung mit denselben Worten wiedergegeben wird. Trotzdem wird man sich davor hüten, hier vorschnell literarhistorische Verbindungslinien zu ziehen, und vielmehr den tiefgehenden Unterschied ins Auge fassen: die homerische Dichtung ruht auf der breiten Schicht mündlichen Heldensanges, diese Texte religiösen Inhaltes stammen hingegen aus hierarchischem Bereich und haben mit „heroic poetry“ nichts zu schaffen.



Die erste der beiden Erzählungen hat Güterbock in Ermangelung eines überlieferten Titels den Mythos vom Königtum im Himmel genannt. Wir fassen noch den Anfang, in dem die „früheren“ Götter zum Zuhören aufgefordert werden. Diese früheren Götter werden uns an einer bedeutsamen Stelle der zweiten Erzählung wiederbegegnen, ohne daß wir mehr sagen könnten, als daß sie in einem vergangenen Weltzeitalter geherrscht haben. Es soll keine vorschnelle Identifizierung bedeuten, wenn wir daran erinnern, daß die Herrschaft der hellenischen Olympier den Sturz und die Bändigung des Titanengeschlechtes voraussetzt.

Es folgt ein verhältnismäßig gut erhaltenes Stück, das vom wiederholten Wechsel der Herrschaft im Himmel erzählt und für das ich die Übertragung im Anschluß an Güterbock gebe:

„Einst, in früheren Jahren, war Alalu im Himmel König. Alalu sitzt auf dem Thron, und der starke Anu, der erste unter den Göttern, steht vor ihm. Er neigt sich zu (seinen) Füßen nieder und reicht ihm die Becher zum Trinken in seine Hand. Neun gezählte Jahre war Alalu im Himmel König. Im neunten Jahre lieferte Anu gegen Alalu einen Kampf; er besiegte ihn, den Alalu, und dieser entfloh vor ihm. Und er [trieb (?)] ihn hinab auf die dunkle Erde . . .

Anu sitzt auf dem Throne, und der gewaltige Kumarbi gibt ihm zu trinken. Er beugt sich nieder zu dessen Füßen und gibt ihm den Becher in die Hand, daß er trinke. Neun volle Jahre war Anu König im Himmel. Im neunten Jahre kämpfte Anu gegen Kumarbi. Kumarbi, an der Stelle von Alalu, kämpfte gegen Anu. Anu konnte den Augen Kumarbis nicht mehr standhalten, er entkam Kumarbis Hand und floh. Anu als | Vogel flog dem Himmel zu. Hinter ihm stürmte Kumarbi und er packte Anu bei seinen Füßen und zerrte ihn nieder vom Himmel. Er biß ihn in die Zeugung, so daß seine Mannheit verschlungen ward in Kumarbis Leib . . .

Als Kumarbi des Anu Mannheit verschlungen hatte, da freute er sich und lachte. Anu wendete sich zurück zu ihm und sprach: Du fühlst Freude über dein Inneres, weil du meine Mannheit hinuntergeschlungen hast. Du sollst nicht Freude fühlen über

dein Inneres. In deinem Leibe habe ich zurückgelassen einen Samen. Zum ersten habe ich dich geschwängert mit dem furchtbaren Wettergott. Zum zweiten habe ich dich geschwängert mit dem Strom Aranzah. Zum dritten habe ich dich geschwängert mit dem furchtbaren Gott Tašmišu. Drei furchtbare Götter habe ich als Samen in deinem Leibe zurückgelassen. Zum Schlusse sollst du noch an die Felsen der Gebirge mit deinem Haupte schlagen!

Als Anu seine Rede geendet hatte, ging er zum Himmel. Dort oben versteckte er sich, und aus seinem Munde spie aus Kumarbi, der weise König. Aus seinem Munde spie er aus. Was Kumarbi ausgespien hatte . . .“

Die Bedeutung dieses Textes liegt darin, daß wir hier aus vorderasiatischem Bereich einen klar durchgeführten Sukzessionsmythos vor uns haben, für den sich von selbst die Frage stellt, ob und wie weit sich Vergleichspunkte mit dem von Hesiod in der Theogonie Erzählten ergeben. Bei Wege ist zu vermerken, daß die als jeweilige Herrschaftsdauer genannten Jahre natürlich nicht Kalenderjahre, sondern „große“ Jahre sind. Unter den Namen der angeführten Himmelsherrscher fesselt uns sofort Anu, was zu sumerisch *an*, „Himmel“, gehört. Damit ist die erste Brücke zur Herrscherreihe des Hesiod geschlagen, die von der Abfolge Uranos — Kronos — Zeus gebildet wird. Ferner nennen Listen einen Alala als einen von den 21 Vätern und Müttern des Anu, so daß das Vater-Sohn-Verhältnis für diese beiden Gottheiten gesichert und demgemäß wohl auch für Anu und Kumarbi anzunehmen ist.

Nun können wir es nicht genug beklagen, daß der Text dort abbricht, wo wir Geburt und Machtgewinnung des Nachfolgers Kumarbis erfahren sollen. Immerhin ist Wesentliches noch auszumachen. Kumarbi hat die Zeugung des Anu verschlungen und erfährt nun von diesem, daß er mit drei gewaltigen Gottheiten geschwängert ist: mit dem Wettergott, mit Aranzah, dem Stromgott des Tigris, und mit Tašmišu, der in der zweiten unserer Erzählungen als wichtiger Gefolgsmann und Helfer des Wettergottes auftritt. Dieser selbst ist in dieser Geschichte der Himmelsherr, gegen den Kumarbi Rache plant, und selbst wenn wir diese zweite Dichtung nicht hätten, würden wir aus dem vom ersten Bericht Erhalte-

nen mit Sicherheit schließen, daß er mit der Geburt und dann mit der Herrschaft des Wettergottes endete. Mißlich ist es für uns, daß dieser Gott in unseren Texten durchweg mit dem Ideogramm mit hethitischen phonetischen Komplementen bezeichnet wird, doch besteht kein Zweifel, daß mit ihm jener churritische Wettergott Tešub gemeint ist, der im Jupiter Dolichenus noch bis in die römische Kaiserzeit kräftig fortlebt.

So weit ist Sicherheit wohl zu gewinnen, doch hätten wir gerne mehr über Geburt und Jugend des Gottes erfahren. Eben hören wir noch, daß Kumarbi ausspeit, offenbar doch, um sich des verschlungenen und als gefährlich erkannten Samens zu entledigen. Es ist des weiteren nicht zu bezweifeln, daß aus dem ausgespienen Samen die prophezeiten Gottheiten entstehen. Nun wird in den erhaltenen Resten (gegen Ende von Kol. IV) davon gesprochen, daß die Erde zwei Kinder gebiert, und es lag nahe, wie dies Güterbock in seiner Rekonstruktion (von 1946) getan hat, in diesem Bericht die Fortsetzung des Erhaltenen zu erblicken. Doch muß diese Frage als Beispiel dafür gelten, wie bei diesen Texten neuer Zuwachs mitunter Kombinationen, die einleuchtend schienen, zerstört, statt sie zu bestätigen. Otten hat in den „Neuen Fragmenten“ gezeigt, daß der Bericht von der Mutterschaft der Erde in einen anderen, an sich höchst rätselhaften Zusammenhang gehört | und nicht mit den in Kol. I erzählten Vorgängen in unmittelbare Verbindung gebracht werden kann. Da aber Kumarbi den Samen, aus dem die Gottheiten entstehen, wohl zur Erde speit, bleibt es wahrscheinlich, daß auch der Wettergott aus dieser erwächst. Ohne daß daraus weitreichende Schlüsse gezogen werden sollen, verdient es Beachtung, daß in Hesiods Theogonie (479) Rhea, die den Zeus geboren hat, das Kind sogleich der Erdmutter Gaia zur Aufzucht übergibt.

Güterbock hat ferner die Zugehörigkeit einer Reihe von Splittern zu unserer Erzählung erwogen, die verlockende Perspektiven zu eröffnen scheinen. Da verlangt jemand anscheinend, daß ihm ein Kind gegeben werde. Er kündigt an, daß er essen wird. Auf einem Bruchstück ist zu lesen, „Kumarbi beginnt zu essen“, während in der folgenden Zeile von Mund und Zähnen die Rede ist. Auch ein Dioritstein wird erwähnt. Natürlich liegt es nahe, das alles zu einer Rekonstruktion zu verwerten, die eine enge Parallele zu dem er-

gäbe, was Hesiod von dem Herrschaftswechsel zwischen Kronos und Zeus erzählt. Bekanntlich verschlingt Kronos seine Kinder und wird dabei um Zeus dadurch betrogen, daß ihm ein Stein gereicht wird. Nach dem früher Gesagten ist jedoch jene vorsichtige Zurückhaltung geboten, die auch Güterbock mit Recht empfiehlt. Diese scheinbaren Anklänge können reine Irrlichter sein.

Hingegen ist es uns auf Grund des Gesicherten erlaubt, eine Parallele zu ziehen, die für die Abfolge Anu-Kumarbi und Uranos-Kronos, also für homologe Stellen der beiden Systeme, in einem wichtigen Motiv gegeben ist: in beiden Fällen erfolgt der Herrschaftswechsel durch Entmannung des älteren Gottes. Freilich ist auch der weitgehende Unterschied nicht zu verkennen, und es sei rechtzeitig versichert, daß wir nicht auf Identität der beiden Geschichten hinauswollen. Im hethitischen Mythos hat der grausige Zug offenbar den Sinn, daß sich Kumarbi der Kraft des Anu versichern will; bei Hesiod verlaufen die Dinge anders. Er erzählt in der Theogonie (154), daß die Kinder, die Gaia dem Uranos gebiert, diesem von Anfang an verhaßt sind. Ein Grund ist nicht angegeben, doch denkt man am ehesten an die Angst des Uranos, aus der Herrschaft verdrängt zu werden. Es wird des weiteren erzählt, daß der Gott die Kinder sogleich nach der Geburt in der „Höhlung“ der Erde „verbirgt“, wodurch diese schwere Schmerzen zu leiden hat. So läßt sie das graue Eisen wachsen und fertigt eine gewaltige Sichel. Dann pflegt sie mit ihren Kindern Rat und gewinnt sich Kronos zum Täter, der das Glied des Vaters abschneidet, als sich dieser im Liebesverlangen nachts über Gaia breitet.

Nun hat Forrer unter Zustimmung Dornseiffs<sup>19</sup> das Verhältnis zwischen den beiden Fassungen in folgender Weise charakterisieren wollen: *„Wie der sumerisch-babylonische Himmels-gott Anu von Kumarbi entmannt wird, so wird auch der griechische Himmels-gott Uranus von Kronos entmannt, wobei jene urweltliche Darstellung der horrischen Sage bei den Griechen in ein Abschneiden mit einer stählernen Sichel modernisiert wurde.“* Ich fürchte, daß auf diese Weise zunächst einmal eine allzu enge Verbindung zwischen den beiden Mythen hergestellt wird (der eine einfach eine Moderni-

<sup>19</sup> In: L'Antiquité Classique 6 (1937) S. 247.

sierung des anderen) und daß ferner derart eine wichtige Erkenntnis verlorengeht. Für Hesiod hat bereits *A. Lang*<sup>20</sup> vor vielen Jahrzehnten die richtige Einsicht ausgesprochen, daß es sich um den Mythos von der Trennung von Himmel und Erde handelt. *W. Staudacher*<sup>21</sup> hat diesem eine ausgezeichnete Monographie gewidmet und zeigen können, daß hier eine über die ganze Erde verbreitete kosmogonische Erzählung vorliegt. Eine solche hat sich also bei Hesiod mit dem Herrschaftswechsel Uranos-Kronos verbunden. Keineswegs handelt es sich dabei um eine Modernisierung, sondern vielmehr um eine uralte Geschichte, die | — und das ist in unserem Zusammenhang das Wichtigste — erst recht wieder in den Vorderen Orient weist. Denn mag der Mythos von der Trennung von Himmel und Erde auch weitverbreitet und etwa im Ägyptischen gut bezeugt sein, so ergibt sich die genannte Ostbeziehung für Hesiod doch mit größter Wahrscheinlichkeit aus einem ganz bestimmten Requisit. Da ist die gewaltige Sichel (Theog. 162), die in einem späteren Verse (175) die „scharfzahnige Harpe“ heißt. Wir kennen dieses Sichel-schwert noch aus der Geschichte vom Kampf des Zeus gegen Typhon, mit der wir in dem bislang behandelten Bereich bleiben, und der Erzählung vom Kampfe des Perseus mit der Medusa, die wahrscheinlich ungriechische Elemente enthält. Vor allem aber kennen wir die Harpe aus dem Vorderen Orient. Einen schönen Beleg hat *Dornseiff*<sup>22</sup> beigebracht: auf einem assyrischen Relief im Britischen Museum trägt ein Gott, der mit dem Adlerlöwen kämpft, die Harpe unter der linken Schulter.

Wir sind nun, um das Bild zu runden, genötigt, eine Szene der zweiten hethitischen Dichtung vorwegzunehmen. Der weise Gott Ea sucht da in einer für die Götter höchst bedrohlichen Lage nach einem Mittel, um dem gefährlichen Steinunhold beizukommen (3. Taf. III, 48):

<sup>20</sup> In: *Custom and Myth* (London 1885) S. 45; vgl. M. P. Nilsson, op. cit. Anm. 6, S. 483.

<sup>21</sup> W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und den Orphikern* (Diss. Tübingen 1942).

<sup>22</sup> In: *Arch. Anz.* 48 (1933) S. 755, Abb. 1.



„Mein Wort vernehmet, ihr früheren Götter, wie ihr die früheren Worte kennt! Öffnet sie wieder, die uralten, väterzeitlichen, großväterzeitlichen Siegelhäuser! Und man soll der früheren Väter (?) Siegel bringen (und sie) damit wieder siegeln! Und das uralte (kupferne) Messer (?) soll man herauslegen, mit dem man Himmel und Erde auseinander(? ab-?)geschnitten hat!“

Diese Übersetzung gibt Güterbock in seiner Rekonstruktion (von 1946), wo er zu dem fraglichen Gegenstand bemerkt, er sei durch ein *nomen instrumenti* von der Wurzel bezeichnet, die „schneiden“ bedeutet. Eine sichere Wahl zwischen „Messer, Säge, Schere“ sei nicht möglich. In der englischen Übersetzung von 1952 gibt er das hethitische Wort mit „saw“ wieder, bemerkt jedoch im Kommentar: *„As far as the meaning is concerned, ‚a saw‘ and ‚to saw‘ (dies im anschließenden Satz, wo von der gegen den Unhold geplanten Aktion die Rede ist) are mere guesses.“*

Die Vermutung scheint vertretbar, daß dieses Instrument, mit dem Himmel und Erde auseinandergeschnitten wurden und das so sorgfältig aufbewahrt wird, eben jene Harpe ist, jene riesige Sichel, mit der Kronos durch die Entmannung des Uranos den gleichen Akt vollzieht. Sollte Güterbock mit „saw“ das Richtige getroffen haben, so spräche das nicht dagegen, sondern ergäbe eine merkwürdige Übereinstimmung. Heißt die Harpe doch bei Hesiod (175) „scharfzahnig“, was nicht auf eine Schneide, sondern auf sägeartige Gestaltung weist.

Die Trennung von Himmel und Erde ist in der zweiten Dichtung auch unmittelbar vor der eben behandelten Stelle erwähnt, wo der Riese Upelluri sagt: *„Als es sich aber begab, daß man Himmel [und] die Erde mit einer (kupfernen) Schneide (?) auseinander-schnitt (?abschnitt?), da wußte ich auch das nicht.“* Dies ist die Fassung von Güterbock (1946), in der englischen Übersetzung (von 1952) lesen wir: *But when they came (and) Heaven and Earth with a cutter they cut apart, this, too, i knew not.“* Im Kommentar bemerkt er: *„Cutter“ is only an attempt to render the Hitt. word which is an nomen instrumenti derived from kwer/kur- „to cut“.* Wenn er freilich erwägt, der Riese gebrauche im Gegensatz zur

Rede Eas den allgemeineren Ausdruck „schneiden“, da er nach seiner eigenen Aussage des Vorganges nicht gewahr wurde, bleiben Zweifel, ob wir eine so subtile Erwägung im Bereiche dieser Literatur anstellen dürfen.

So viel hier auch im einzelnen noch unsicher bleibt, genügt das Gesagte doch, um zu zeigen, daß wir uns auf hinreichend sicherem Boden bewegen, wenn wir auch von der | Uranos-Kronos-Geschichte in ihrer besonderen Form der Trennung von Himmel und Erde Linien zum Vorderen Orient hinüberziehen.

Der hethitische Text vom Königtum im Himmel hat eine bereits früher vollzogene Ehrenrettung von einer neuen Seite her gesichert. Eusebios berichtet in seiner *Praeparatio Evangelica* (1, 9, 20 f.) von dem phoinikischen Werk eines Sanchuniathon, der in der Zeit vor dem Trojanischen Kriege geschrieben habe. Dieses Werk hat Herennios Philon von Byblos, ein griechisch schreibender Literat im 1./2. Jahrhundert n. Chr., ins Griechische übersetzt, und Eusebios gibt daraus umfangreiche Bruchstücke, die dem 1. Buche mit seiner Darstellung von der Entstehung der Welt entstammen. Natürlich war Philon und mit ihm Sanchuniathon lange ein Opfer gelehrter Skepsis gewesen. Seine Angaben über die alte phoinikische Religion galten als reiner Schwindel, und wo Parallelen zu Hesiod vorlagen, sollte es sich um gelungene Nachbildung oder um Verfälschung der Theogonie handeln. Diese Ansicht mußte fallen, als die Grabungen von Ras Schamra für die Zeit von 1400 bis 1200, also just die für Sanchuniathon angegebene Zeit, Texte kultisch mythischen Inhaltes lieferten, die Philon in mehreren Punkten seines Berichtes bestätigen<sup>23</sup>. Selbst seine Angabe, Sanchuniathon habe aus sorgfältig verwahrten Tempelaufzeichnungen geschöpft, die in einer nicht allen bekannten Schrift der Ammuneer verfaßt waren, erscheint zum Teil gerechtfertigt. Die genannten Grabungen haben uns die Kenntnis eines aus 28 konsonantischen keilschriftlichen Zeichen bestehenden Alphabetes gebracht, das man scheinbar für Aufzeichnungen in Tempeln verwendete. Allerdings sollte das Philon wiedergeschenkte

<sup>23</sup> Otto Eißfeldt, Ras Schamra und Sanchuniathon, in: *Beitr. z. Religionsgesch. d. Altertums* 4 (Halle 1939). Karl Mras, Sanchuniathon, in: *Anz. Östr. Akad. d. Wiss.* (1952) S. 175.

Vertrauen nicht übers Ziel geführt werden. Wenn seine phoinikische Götterlehre im Gewande des Euhemerismus erscheint, die Götter also sterbliche Wohltäter der Menschen gewesen sein sollen, so bleibt es wahrscheinlich, daß diese Auffassung Philon selbst oder einem seiner Vorgänger gehört, jedenfalls aber aus späterer Zeit stammt.

Philon gibt für die meisten seiner semitischen Gottheiten eine *interpretatio Graeca*. Da begegnen wir Uranos, Kronos und Zeus in einer weitgehend an Hesiod gemahnenden Verbindung. Dies eben hat für lange die Diskreditierung seiner Angaben verursacht. Aber selbst ohne unsere durch Ras Schamra und Boghazköi bereicherte Kenntnis hätte mancher bei Philon selbständige Zug auch früher bereits zu denken geben müssen. Bei ihm steht Uranos nicht am Beginn der Götterreihe, sondern es wird vor ihm sein Vater Eliun genannt, der mit griechischem Namen als Hypsistos erscheint. Sogleich erinnern wir uns, daß auch die hethitische Fassung nicht dreigliedrig wie die des Hesiod, sondern viergliedrig ist und vor Anu, der den Himmel in seinem Namen trägt wie Uranos, seinen Vater Alalu ansetzt. Eine besonders starke Stütze für die Glaubwürdigkeit Philons. Dieser läßt nun Uranos folgen, für den er den semitischen Namen nicht gibt, und auf diesen El, den er auch als Kronos bezeichnet. Hier ist wiederum der Herrschaftswechsel mit Entmanung verbunden, aber auch hier sind die Abweichungen von Hesiod nicht zu übersehen. Dieser El-Kronos überwältigt seinen Vater in kriegerischem Kampf; Uranos versucht dann mehrfach Rebellionen gegen seinen Sohn, bis ihm dieser im 32. Jahre seiner Herrschaft auf-lauert und ihm die Schamteile abschneidet. Weiter heißt El-Kronos Vater des Zeus Belos, also stand an der Stelle, die Zeus im griechischen Sukzessionsmythos einnimmt, Baal, der mit Zeus und in noch späterer Zeit mit Jupiter verglichen wurde. Eine gute Ergänzung ist aus den Texten von Ras Schamra zu gewinnen, wo erzählt wird<sup>24</sup>, daß sich Baal mit Erlaubnis des El einen Palast erbaute; er stand also im Respektsverhältnis, wohl in dem des Sohnes, zu El und ist als sein Nachfolger in der Herrschaft zu denken.

<sup>24</sup> H. G. Güterbock, Kumarbi (1946) S. 113, mit Literatur zu den Ras-Schamra-Epen.

Noch eine willkommene Einzelheit hat Ras Schamra geliefert. Ein dort gefundener | churritischer Text<sup>25</sup> enthält den Doppelnamen El-Kumarbi und schafft so zwischen der churritisch-hethitischen und der phoinikischen Reihe eine feste Klammer. Wenn wir uns ferner daran erinnern, daß Philon El und Kronos gleichsetzt, gewinnt die Parallelisierung von Kronos und Kumarbi eine zuverlässige Stütze.

Hier scheint die Stelle gegeben, um nach all der Materialfülle Überlegungen einzuschalten, die uns vor Fehlschlüssen bewahren. Nachdrücklicher, als ich dies in früheren Veröffentlichungen getan habe, möchte ich hier betonen, daß ich der Behauptung durchaus fernstehe, wir hätten nun in dem hethitischen Text so etwas wie die Vorlage des Hesiod gefunden. Vielmehr wird es richtig sein, sich den Reichtum an vorderasiatischer religiöser Dichtung sehr groß vorzustellen und die Funde von Ras Schamra und Boghazköi nach dem Bilde von Bergspitzen zu beurteilen, die von einem untergegangenen Archipelagus als Inseln sichtbar blieben.

Andererseits sind wir freilich überzeugt, daß wir mit den eben bezeichneten Texten durchaus das Gebiet fassen, aus dem nicht Hesiod allein, sondern die ganze frühgriechische Kultur entscheidende Anregungen und eine Fülle von Stofflichem empfing. Daß wir nun nicht mehr auf Rückschlüsse aus späterer Zeit angewiesen sind, sondern Dokumente des 2. Jahrtausends besitzen, die wir neben die Anfänge des Griechischen stellen können, ist nichts Geringes. Daß wir hier wirklich weitergekommen sind, wird einsichtig, wenn man eine Stelle aus dem großen Alterswerke von Wilamowitz, dem „Glauben der Hellenen“<sup>26</sup>, her setzt: *„Ob die Entmannung des Uranos, ein ganz großartiges Bild, eigene Erfindung ist oder eine Parallele zu dem Sturze des Kronos, die dem Hesiodos anderswoher zukam (beides kann nicht derselbe Dichter erfunden haben), bleibt fraglich, aber er brauchte die zwei Generationen, um alle göttlichen Gewalten unterzubringen.“* Wir sehen heute die Theogonie Hesiods in anderen Zusammenhängen.

Sollte es nötig sein, zu versichern, daß unsere Ausführungen alles

<sup>25</sup> H. G. Güterbock, ebd. S. 112.

<sup>26</sup> U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Glaube der Hellenen 2 (Berlin 1931) S. 243.

eher wollen, als einer Rückkehr zum Panorientalismus vergangener Zeiten den Weg bereiten? Zur Sicherheit seien zwei scharfe Grenzlinien gezogen. Zunächst einmal verwerten wir das neue urkundliche Material, um in dem unendlichen Reichtum, der dem Bilde der griechischen Kulturen von allem Anfange an eignet, einzelne Linien aufzudecken und nachzuziehen, die in den Vorderen Orient führen. Das ist grundsätzlich etwas anderes als der Versuch, mit haltlosen Kombinationen alles Griechische als Ableger des Ostens deklarieren zu wollen. Zum zweiten wird uns aber auch dort, wo wir Außergriechisches mit Sicherheit feststellen können, *das Entscheidende immer das bleiben, was die Hellenen aus dem übernommenen Gute gemacht haben*. Es ist hier nicht der Ort, um auszuführen, welches große Beispiel gerade die Theogonie des Hesiod in diesem Zusammenhange darstellt<sup>27</sup>. Wenn sie den Durchbruch der Zeusherrschaft als das Heraufkommen eines vom Geiste durchwalteten Kosmos und damit als sinnvollen Abschluß der ganzen Entwicklung darstellt, so tritt dies in bedeutungsvollen Gegensatz zu der Abfolge von Palastrevolutionen in den Berichten des Ostens, und wieder bestätigt sich der bekannte Satz aus der pseudoplatonischen Epinomis (987 D), nach dem die Griechen alles, was sie von Barbaren übernahmen, dem Ziele einer schöneren Vervollendung zuführten.

Wir wenden uns der zweiten Erzählung zu, für die uns ihr originaler Titel „Sang von Ullikummi“ erhalten ist. Die Dichtung setzt den Sturz des Kumarbi durch den Wettergott voraus und hat den Versuch des älteren Gottes zum Inhalt, an seinem Nachfolger und seiner Götterwelt Rache zu nehmen. Die Situation ähnelt also jener bei Philon für Uranos und El-Kronos angegebenen, wo ebenfalls der ältere Gott längere Zeit seine Lage wiederherzustellen sucht. Kumarbi trachtet das Ziel seiner Rache dadurch zu erreichen, daß er einen furchtbaren Steinunhold zeugt, der seine Widersacher vernichten soll. Neue Funde haben uns darüber belehrt, daß er den Dämon mit einem Felsen zeugt. Ohne weittragende Schlüsse daranzuhängen, erinnern wir uns, daß Homer zweimal<sup>28</sup> auf die Entste-

<sup>27</sup> Immerhin sei auf Friedrich Solmsen, Hesiod and Aeschylus (Ithaca, New York 1949), verwiesen.

<sup>28</sup> Il. 22, 126 zusammengehalten mit Od. 19, 163.



hung von Lebewesen aus dem Fels (oder dem Eichbaum) anspielt, wobei die erste Stelle deutlich erkennen läßt, daß dies uralte, als märchenhaft empfundene Überlieferung ist.

Die mangelhafte Erhaltung dieser Textgruppe stellt uns manche noch unbeantwortete Frage. So ist es nicht gelungen, Verhandlungen zwischen der göttlich gedachten See und Kumarbi richtig einzuordnen. Göttinnen, die offenbar als Geburtshelferinnen wirken, setzen das Kind auf die Knie Kumarbis, der ihm den Namen Ullikummi gibt und ihm den Racheauftrag erteilt. Der Brauch, das Neugeborene dem Vater auf die Knie zu setzen, ist bekannt; bei Hesiod (Theog. 460) begegnet er, wo von den Kindern des Kronos die Rede ist. Kumarbi ist nun besorgt, ein ungestörtes Aufwachsen des Unholds zu sichern. Deshalb übergibt er ihn den Irširra, diese Gottheiten setzen das Kind auf die Schulter eines gewaltigen Urweltriesen, des Upelluri, der Himmel und Erde trägt. Ullikummi wächst nun mit furchtbarer Schnelligkeit aus dem Meere riesenhaft bis zum Himmel empor. Als erster erblickt ihn der Sonnengott und eilt zu Tešub, um ihm die Nachricht von der drohenden Gefahr zu bringen. Die typischen Wendungen der Bewirtungsszene sind hier so umgebogen, daß der erregte Sonnengott alles Gebotene zunächst ablehnt. Tešub begibt sich dann mit seinem Bruder und Vezir Tašmišu, begleitet von der Schwester Ištar, auf den Berg Hazzi, um den steinernen Dämon selbst zu sehen. Überwältigt von dem Anblick, setzt er sich zu Boden und klagt, Ištar versucht, den Bruder zu trösten. Sie unternimmt es auch selber, den Widersacher zu betören, wie es ihr sonst auch<sup>29</sup> glückte. Am Ufer des Meeres singt sie und spielt auf einem Musikinstrument. Da hebt sich eine große Woge aus der See und kündigt ihr, daß der Unhold taub und blind ist, sie solle das vergebliche Mühen lassen. Der Wettergott muß sich zum Kampfe entschließen; in einer lückenhaften Partie hören wir von den Vorbereitungen, die er dafür treffen läßt. Alles Folgende ist von beträchtlichen Textverlusten betroffen, aber wir erkennen, daß die große Götterschlacht für Tešub und die Seinen eine Niederlage bringt. Ullikummi dringt bis Kummiya, der Stadt des Wettergottes

<sup>29</sup> Geschichte von der Schlange Hedammu: J. Friedrich, in: *Archiv Orientalní* 17 (1949) S. 230. Güterbock, op. cit. Anm. 24, S. 116.

im Gebirge, vor und bedroht dessen Weib Hebat. Eine Episode erzählt, wie sie umsonst ihre Magd nach dem Gatten sendet. In der äußersten Not rät Tašmišu dem Tešub, sich an den weisen und hilfreichen Ea zu wenden, der in Apsuwa wohnt. Es handelt sich um den großen babylonischen Gott, der im unterirdischen Süßwasser-ozean, dem apšû, haust, aus dem hier die Stadt Apsuwa wurde. Nach einer größeren Lücke sehen wir Ea seine Tätigkeit aufnehmen. Hierher gehört das großartige Gespräch mit dem Urweltriesen Upelluri, auf das wir später zurückkommen. Es folgt die Partie, von der wir früher zu sprechen hatten. Ea läßt sich von den „früheren“ Göttern jene Waffe aus den Siegelhäusern geben, die wir mit der Harpe identifizierten und die ihm nun dazu dient, den steinernen Unhold unter den Füßen abzuschneiden (abzusägen?). Die Vorstellung ist klärlich jener verwandt, die wir bei dem Riesen Antaios der griechischen Sage antreffen. Wie dieser seine Kraft nur aus der Berührung mit seiner Mutter, der Erde, erlangt, so bricht Ea die Gewalt des Ullikummi dadurch, daß er dessen Verbindung mit dem Boden, in dem er wurzelt, zertrennt. Nun ruft Ea die Götter zu neuem Kampfe auf, und wir fassen noch die bramarbasierende Rede des Ullikummi, der also des Verlustes seiner Macht noch nicht innewurde. Für das verlorene Ende ist der Umfang nicht zu bestimmen; daß es aber den endgültigen Sieg und die Sicherung der Herrschaft des Wettergottes Tešub brachte, daran besteht kein Zweifel.

Auch hier drängt sich für den Ablauf der Geschehnisse der Vergleich mit Hesiod auf. Nachdem Zeus durch die Überwindung der Titanen die Herrschaft im Himmel errungen hat, erwächst dem neuen Regiment ein furchtbarer Widersacher in dem ungetümen Typhoeus, den die Erde geboren hat. Erst des Zeus Sieg über ihn gibt den Olympiern endgültige Sicherheit. So wird man heute die von Wilamowitz<sup>30</sup> vorgeschlagene Streichung der Typhonpartie aus der Theogonie sehr sorgfältig zu überlegen haben. In der ausführlichen Erzählung der Typhongeschichte bei Apollodor (1, 6, 3)

<sup>30</sup> In: Hesiodos Erga (Berlin 1928) S. 112. Dagegen Dornseiff, in: L'Ant. Class. 6 (1937) S. 256; vgl. G. Seippel, Der Typhonmythus, in: Greifsw. Beitr. 24 (1939). F. Worms, in: Herm. 81 (1953) S. 29.

ergibt sich eine weitere Parallele dadurch, daß sich der Kampf für die Götter zunächst unglücklich anläßt, so daß sie nach Ägypten fliehen und Tiergestalt annehmen. In allem einzelnen zeigen freilich die griechischen Berichte ein anderes Bild. Ihr Typhon (oder Typhoeus) ist kein Steinunhold, sondern ein Dämon mit Schlangenköpfen, häufig auch mit Drachenfüßen und Flügeln. Das Ungeheure ist an ihm mit anderen Mitteln ausgedrückt als bei dem Dioritunhold des Sanges von Ullikummi. Verschiedene Vorstellungen sind hier zusammengefloßen, und der wichtige Anteil von Außergriechischen steht auch für Typhon außer Zweifel. Die Flucht der Götter nach Ägypten und ihre Verwandlung in Tiergestalten gibt einen bedeutungsvollen Hinweis, zum andern stoßen wir wieder auf Hethitisches. W. Porzig<sup>31</sup> hat für die sonderbare Erzählung bei Apollodor, daß Typhon dem Zeus die Muskeln weg-schneidet und versteckt, Verwandtschaft mit dem hethitischen Mythos vom Kampfe des Wettergottes mit dem Drachen Illujankas nachgewiesen.

Sehr der hethitische und der griechische Mythos von dem Bewährungskampf des obersten Gottes auch in Einzelheiten abweichend, so ergibt sich doch in einem Punkte ein bemerkenswerter Kontakt zwischen den beiden Erzählungen. Die früher kurz berichtete, eindrucksvolle Szene, in der Tešub ein erstes Mal den Unhold erblickt, zusammenbricht und von Ištar getröstet werden muß, spielt sich auf dem Berge Ḫazzi ab. Dabei handelt es sich um eine geographische Realität, den Dschebel el akra in Nord-syrien an der Mündung des Orontes, den die Griechen κάσιον ὄρος nannten<sup>32</sup>. Dieser Berg, der eine Hauptkultstätte des Baal Zaphon war, erscheint nun auch in der Typhongeschichte, wie Apollodor sie erzählt: Bis zu ihm verfolgte Zeus den Gegner mit seinen Blitzen, und dort beginnt der große Nahkampf.

\*

<sup>31</sup> In: Kleinas. Forsch. 1 (1930) S. 379; vgl. A. Götze, Kleinasien: in Handb. d. Altertumsw. 3/1/3 (1933) S. 131.

<sup>32</sup> O. Eißfeldt, Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer (Halle 1932); vgl. Dornseiff, in: Arch. Anz. (1933) S. 756.

Wir haben bislang den Duktus der Erzählungen im großen verglichen, darüber hinaus bieten die hethitischen Texte jedoch Einzelheiten, die Griechisches in überraschender Weise erhellen oder in diesem Bereiche Parallelen aufweisen, die für zufällig zu halten kaum erlaubt ist. Aus solchen Fällen, die ich in meinen oben genannten Arbeiten ausführlicher behandelte, sei hier noch einiges angeschlossen.

Zu den rätselhaftesten Versen der homerischen Gedichte gehört der Bericht, den wir im Eingange der Odyssee (1, 52) über Atlas, Kirkes Vater, lesen. Da wird von ihm gesagt, daß er des gesamten Meeres Tiefen kenne und selbst die Säulen trage, die Erde und Himmel auseinanderhalten. Wir erkennen hier die für das Ägyptische wohlbelegte Vorstellung von Säulen, die den Himmel stützen, aber die Funktion des Atlas entbehrt für uns der Vorstellbarkeit. Diese Gestalt wird aber noch wesentlich rätselhafter, wenn wir an einer Reihe von Stellen aus dem Schrifttum der Griechen lesen, daß der Riese Himmel und Erde trage. Das früheste Zeugnis bietet eine Partie im Prometheus des Aischylos (348), wo es vom Atlas heißt, daß er den Pfeiler des Himmels und der Erde trage. Die Stelle ist in sich nicht weniger schwierig als die der Odyssee; spätere Autoren, wie Pausanias (5, 11, 5; 18, 4), sagen hingegen einfach und klar, daß Atlas Himmel und Erde auf seinen Schultern trage. Das Bemühen, aus diesen Berichten real vorstellbare Dinge abzuleiten, ist vergebens. Wohl aber scheint mir die Sphäre, in der wir uns hier befinden, ausgezeichnet durch das bestimmt, was der Sang von Ullikummi von dem urweltlichen Riesen Upelluri erzählt. In jener Szene, in der Ea ihn vorwurfsvoll auf den Unhold hinweist, der da auf seiner Schulter zum Verderben der Götter heranwächst, spricht er die gewaltigen Worte:

„Als man den Himmel und die Erde auf mir baute, da wußte ich nichts. Als es sich aber begab, daß man den Himmel [und] die Erde mit einer (kupfernen) Schneide (?) auseinanderschnitt (?abschnitt?), da wußte ich auch das nicht. Jetzt schmerzt etwas meine rechte Schulter, aber ich weiß nicht, wer jener Gott ist.“

Wir möchten auch hier betonen, daß wir nicht in unerlaubter Abkürzung des Verfahrens Upelluri und Atlas einfach gleichsetzen.

Immerhin glauben wir, daß der Bereich derart umschrieben ist, aus dem die Griechen die Vorstellung von einem gewaltigen Träger des Weltalls übernahmen. Eine Einzelheit ergibt eine erwünschte Stütze. Die Aussage der Odyssee, daß Atlas alle Tiefen des Meeres kenne, mußte isoliert völlig unverständlich bleiben. Nun wird aber von dem Unhold, der auf Upelluris Schulter aufwächst, ausdrücklich gesagt, daß er aus dem Meere aufsteige. Güterbuck hat das bereits richtig so verstanden, daß der Weltriese, der Himmel und Erde stützt, natürlich ebenso auch das Meer trage. Von hier aus wird ein Atlas, der die Tiefe des gesamten Meeres kennt, ohne weiteres verständlich.

Eine eigentümliche Parallele haben neugelesene Bruchstücke des Sanges Ullikummi ergeben, die von den Vorbereitungen des Tešub zu dem ersten erfolglosen Kampfe der Götter berichten. Der Gott ordnet an, daß die schweren Ochsenkarren herausgebracht und fahrbereit gemacht werden, auch seine Stiere Serisu und Tella soll man holen, dem einen die Hörner mit Feinöl salben, dem anderen den Schwanz mit Gold überziehen. Dann aber verlangt der Gott nach seiner eigenen Waffe: *„Der Blitz, der mächtig glüht, den soll man aus dem Schlafgemache hervorbringen“* (Übers. Otten). Die Vorstellung von der im Schlafgemach des Wettergottes aufbewahrten Blitzwaffe kehrt nun in ganz anderem Bereich wieder. Am Schluß des dritten Stückes der aischyleischen Orestie, der Eumeniden, besänftigt Athene die tief erregten Rachegöttinnen, die ihrem Attika mit Verderben aller Art drohen. Sie kämpft und siegt mit den geistigen Waffen der Überredung, aber doch hält sie es einmal für notwendig, durchblicken zu lassen, daß die Tochter des Zeus auch über Waffen anderer Art verfügt. Wir geben die Verse (826 ff.) in der Übersetzung von Droysen-Nestle:

Auf Zeus vertrau' ich; was bedarf's der Worte noch?  
 Von den Göttern weiß nur ich den Schlüssel des Gemachs,  
 In dem der Blitzstrahl siegeeingeschlossen ruht.

Niemand wird daran denken, zwischen den beiden Stellen einen direkten Zusammenhang anzunehmen. Aber ebensowenig könnte der für sich Methode beanspruchen, der die hethitische und griechische Vorstellung als Spontanparallelen völlig voneinander iso-



lieren wollte. Steht die Erzählung vom Blitz im Schlafgemache des Tešub doch im Bereiche religiöser Dichtung, von der auch sonst mannigfache Verbindungslinien zu griechischen Mythen gehen! Auch haben wir in diesem Zusammenhange zu bedenken, daß die merkwürdige Vorstellung vom Blitz als geschmiedeter Waffe in der Form der Blitzblume, wie | die Griechen sie übernahmen, längst als vorderorientalisch erkannt ist<sup>33</sup>. Der churritisch-hethitische Tešub hält in der einen Hand die Axt, in der anderen den dreigabeligen Blitz, dessen Verdoppelung durch die Assyrier die für das Griechische charakteristische Form ergab.

Hier schließen sich interessante Fragen an, für die nur Andeutungen möglich sind. Das frühe Weltbild der Griechen weiß von einer nächtlichen Fahrt des Sonnengottes, die er in einem großen goldenen, becherartigen Fahrzeug auf dem Ringstrom um die Erde von der westlichen Stelle seines Untergangs nach Osten zurücklegt. Dort erhebt er sich jeden Tag neu mit seinem Gespann (von dem wir allerdings nicht fragen dürfen, wie es nach Osten kommt)<sup>34</sup>. Logische Unstimmigkeiten sowie außergriechische Parallelen zeigen uns, daß die Griechen auch hier fremde Einschlüge in ihr Weltbild verwoben haben. Im Rahmen dieser Vorstellungen begegnen wir nun seltsamen Versen aus der Nanno des Mimnermos (fr. 11 Diehl). Da wird als Ziel der Argonautenfahrt noch das mythische Wunderland Aia im fernen Osten angesehen, und dort am Rande des Okeanos hat Helios seinen Palast, von dem er täglich zu seiner Himmelsreise aufbricht. Dort liegen ihm auch in seinem goldenen Thalamos die Strahlen bereit, die er auf seiner Bahn über den Himmel versendet. Wenn wir, wofür manches spricht, das griechische Wort als ‚Schlafgemach‘ verstehen, tritt dieser Zug in besondere Nähe zu der Erzählung von Tešub, der die Blitzwaffe in seinem Schlafgemache birgt. Aber hier ist die Problematik bereits äußerst kompliziert geworden. Es ist durchaus möglich, daß die Helios betreffende Vorstellung erst innergriechisch nach jener vom Blitze in der Kammer des Zeus gebildet wurde, es ist aber ebenso

<sup>33</sup> Literatur bei M. P. Nilsson, op. cit. Anm. 6, S. 366, 3.

<sup>34</sup> Dazu A. Lesky, *Thalatta* (Wien 1947) S. 73 und Wien. Stud. 63 (1948) S. 22.

denkbar, daß auch hier ein bereits im Osten ausgebildeter Zug vorliegt. Eine Entscheidung wird kaum zu gewinnen sein.

Andere Parallelen betreffen Vorstellungen von Dasein und Brauchtum der Götter. In einem Bruchstück<sup>35</sup>, dessen Einordnung problematisch ist, wird über den Gott Lama geklagt, der die Menschen aufsässig macht, so daß die Götter nicht mehr Brot- und Trankopfer erhalten. An einer anderen Stelle hören wir Ea in einer Versammlung den Göttern und Kumarbi Vorwürfe machen, weil sie durch die Vernichtung der Menschen den Ausfall der Opfer herbeiführen und so nur sich selber schädigen. Das ist jene Vorstellung von der Abhängigkeit der Götter von den Opfern der Menschen, die ihre keckste Ausformung in den ‚Vögeln‘ des Aristophanes erfahren hat. Da errichten die Angehörigen des neu organisierten Vogelstaates eine Sperrzone zwischen Himmel und Erde und bedrohen so die Existenz der Götter durch Aushungerung.

Ebenfalls in einer der schwer einzuordnenden Versammlungsszenen wird erzählt, wie der verehrungswürdige, weise Ea unter die Götter tritt<sup>36</sup>:

Ea [nahm] weisen Rat [in seinen Sinn]  
und stand auf. [  
in den Hof ging er, Ea [  
und alle Götter (?) standen [vor  
ihm auf. Der Wettergott jedoch [  
der (?) mächtige König [stand] vor [ihm nicht auf (?)]

Die Ergänzung des Schlusses ist unsicher. Güterbock läßt wohl mit Recht auch den Wettergott Ea seine Ehrfurcht bezeugen. Ohne weiteres erinnert man sich der Szene Ilias 1, 533, wo sich die Götter beim Eintritte des Zeus achtungsvoll erheben, oder Ilias 15, 85, wo sie Hera in gleicher Weise ehren. Auch der Eingang des homerischen Apollonhymnos bietet sich zum Vergleiche an. |

Die letztgenannten Dinge betreffen Einzelheiten, sind jedoch für

<sup>35</sup> Heinrich Otten, *Neue Fragmente* (1950) S. 12. Die zweite Stelle S. 26.

<sup>36</sup> Heinrich Otten, *ebd.* S. 27. H. G. Güterbock (New Haven 1952) S. 43.

eine weiterreichende Frage von Belang. Nilsson<sup>37</sup> hat das Verdienst, die Frage klar herausgearbeitet zu haben, wo der Ursprung der homerischen Vorstellungen vom Götterstaat zu suchen ist. Er selbst legt größtes Gewicht auf das Königtum der homerischen Zeit<sup>38</sup> als Modell für die Gemeinschaft der Olympier mit einer mitunter etwas fragwürdigen monarchischen Spitze. Eine Komponente dieser Art wird man mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen. Doch wird es sich empfehlen, daneben auch Einflüsse in Rechnung zu ziehen, die von längst geprägten Vorstellungen ausgingen, wie sie der Vordere Orient dem jungen Griechentum zukommen ließ.

\*

Daß Einflüsse solcher Art auf die frühe griechische Kultur einwirkten, werden heute nur wenige bestreiten. Diese Blätter und die auf ihnen genannten Arbeiten suchten einen Beitrag zu Problemen zu geben, die neuerdings stark an Bedeutung gewonnen haben. Notwendigerweise ist damit die Frage nach dem Zeitraum, in dem solche Einflüsse besonders wirksam waren, und nach den Wegen, die sie gegangen sind, in letzter Zeit kräftig in den Vordergrund getreten.

An sich lag der Gedanke nahe, kulturellen Austausch zwischen dem hethitischen Großreich und der mykenischen Welt über die Westküste Kleinasiens anzunehmen. Doch erheben sich gegen eine solche Annahme schwerwiegende Bedenken. Zunächst einmal ist der hethitische Einfluß in Westkleinasien kaum allzuhoch zu veranschlagen. Alfred Heubeck<sup>39</sup> hat in einer wohlüberlegten und inhaltsreichen Untersuchung, die für unsere Fragen wichtig ist, darauf hingewiesen, daß Westkleinasien nie ein Teil des Hethiterreiches gewesen ist. Er folgt H. Th. Bossert, der in seinem Buche

<sup>37</sup> U. a.: *Mycenaean Origin of Greek Mythology* (1932) S. 223; Nilsson, op. cit. Anm. 6, S. 328.

<sup>38</sup> Dazu mit sehr weit getriebener Skepsis jetzt Günther Jachmann, *Das homerische Königtum*, in: *Maia N. S. fasc. 4, Anno 6* (1953) S. 241.

<sup>39</sup> Die ausführliche Besprechung des Buches von Santo Mazzarino, *Fra oriente e occidente* (Firenze 1947), in: *Historia 2* (1954) S. 476, hat den Wert einer selbständigen, weitausgreifenden Arbeit.

„Asia“ (1946) die Existenz eines Reiches Aššuwa in diesem Gebiete nachzuweisen suchte, dessen Kern das spätere Lydien gebildet hätte. Auf der andern Seite scheinen wir — die Dinge sind alle in lebhaftem Flusse — in einer Revolutionierung der Ansichten über die griechische Besiedlung von Westkleinasien zu stehen. C. M. A. Hanfmann hat in zwei Arbeiten<sup>40</sup> beachtliche Gründe dafür vorgebracht, daß die ionische Besiedlung der kleinasiatischen Westküste nach ersten Vorstößen im 9. Jahrhundert erst von 800 an voll einsetzte. Ist das auch nur im Größten richtig, dann schwindet die Möglichkeit, daß Reste hethitischer Kultur auf die Griechen in Kleinasien eingewirkt hätten, die man nach der bisherigen Ansicht bald nach der dorischen Wanderung dorthin kommen ließ. Es ist auch wenig wahrscheinlich, daß etwa erst die Griechen des 8. Jahrhunderts das Mythengut, von dem wir handelten, übernommen hätten. Homer ist mit Anspielungen auf den Sukzessionsmythos sehr sparsam, wo solche aber fallen, haben wir den Eindruck von längst bekannten Geschichten.

Allen berechtigten Einwänden gegenüber sollen wir die Möglichkeit eines hethitisch-mykenischen Kontaktes jedoch nicht auf Null reduzieren. Auch im Lichte der neuesten Forschungen ist die Tatsache unbestritten geblieben, daß Milet bereits in früher mykenischer Zeit griechische Siedler sah. Daß nach 1200 das hellenische Kontinuum wahrscheinlich unterbrochen wurde, ist eine andere Sache<sup>41</sup>. Nun ist dieses mykenisch kolonisierte Milet mit der richtigen Feststellung Schadewaldts<sup>42</sup> zusammenzuhalten, daß die Kleinräumigkeit des ägäischen Bereiches eine verhältnismäßig rasche Verbindung der Küsten ermöglichte. Es ist also nicht ausgeschlossen, Einwirkungen des Vorderen Orients in bestimmten Grenzen bereits für die mykenische Periode anzusetzen. Man kann hoffen, daß die Entzifferung der mykenischen Tafeln uns hier ein Stück weiter-

<sup>40</sup> In: *Am. Journ. Arch.* 52 (1948) S. 135 und in: *Harv. Stud. in Class Phil* 61 (1953) S. 1.

<sup>41</sup> Zu dem allen Hanfmann in der zweiten der genannten Arbeiten, S. 4.

<sup>42</sup> In: *Von Homers Welt und Werk*, 2. Aufl. (1944 [1951]) S. 97; vgl besonders die drastische Karte auf S. 98!

helfen wird, gerade weil es sich bei diesen Rechnungen und Inventaren um einen Blick in diese Welt von der Buchhaltung her handelt, wie man witzig gesagt hat.

In den sogenannten dunkeln Jahrhunderten zwischen dem Zusammenbruch der mykenischen Welt nach 1200 und dem neuen Anheben im 8. Jahrhundert denkt man sich die Teilhabe der Griechen am Verkehr im östlichen Mittelmeer außerordentlich gering. Es ist dies aber die Zeit, in der die Phoiniker als Erben des mykenischen Handels zu besonderer Bedeutung gelangten. Überlegen wir ferner, wieviel von den Texten, die uns Ras Schamra brachte, einerseits zu den Hethitern, andererseits zu den Griechen weist<sup>43</sup>, so besteht kein Zweifel, daß sich die Phoiniker in hervorragendem Maße als Vermittler auch für die Mythen anbieten, die uns beschäftigten. Gelehrte wie Landsberger haben in erster Linie an sie gedacht. Ähnlich wie in der Frage der orientalischen Einflüsse überhaupt, dürfte es an der Zeit sein, für die Einschätzung der phoinikischen Rolle nach allem Unmaß in Über- und Unterschätzung die richtige Mitte zu finden. Allerdings ist man von einer Einigung heute noch recht weit entfernt. So hält sich Eißfeldt in seinem Phoiniker-Artikel<sup>44</sup> zwar den extremsten Nachrichten gegenüber, wie sie etwa ein phoinikisches Theben betreffen, maßvoll zurück, formuliert aber seine Ansicht doch in folgender Weise: *„Daß es im Ostbecken des Mittelmeeres, vornehmlich im Ägäischen Meer, vom Ende des 2. Jahrtausend v. Chr. ab mannigfache phoinikische Niederlassungen gegeben hat, kann nicht bezweifelt werden.“* Auf der Gegenseite nennen wir Heubeck mit der bereits angeführten Arbeit, in der er die Spuren phoinikischen Handels in der Ägäis als relativ gering bezeichnet und gegen ihre Überschätzung auftritt. Eine eigentliche kulturelle Beeinflussung habe auf diesem Wege nicht stattgefunden.

Aus all dem geht die Forderung hervor, die Phoinikerfrage auf Grund des heutigen Standes unserer Kenntnisse neu aufzunehmen und vor allem die Angaben über Niederlassungen auf griechischem

<sup>43</sup> Auf Dirlmeiers Zusammenstellung, op. cit. Anm. 9, sei nochmals verwiesen.

<sup>44</sup> In: Real-Enc. d. Altertumsw. 20 (1941) S. 363.



Boden zu überprüfen. Vielleicht läßt sich dann auch ermitteln, was hinter den Nachrichten über Phoinikisches in Boiotien steckt. Die Frage ist im Zusammenhange mit Dirlmeiers Schrift über Ödipus<sup>45</sup> besonders interessant geworden, der von Boiotien sagt, daß das hier *„in besonderer Dichte gelagerte ägäisch-kleinasiatische Substrat bereit war, über die Ägäis hinweg Einflüsse aus dem nicht-kleinasiatischen, aber dem kleinasiatischen mehr als dem indogermanischen Denken verwandten Orient zu empfangen und zu gestalten“*. Welchen Weg künftige Forschung auch immer gehen wird, in jedem Falle bleiben die Phoiniker ernste Anwärtler auf eine wichtige Vermittlerrolle im östlichen Mittelmeer der sogenannten dunklen Jahrhunderte.

Heubeck hat ihre Bedeutung eingeschränkt, während er selbst den Akzent auf eine andere Möglichkeit legt, die ernsthaft zu erwägen bleibt. Rhodos hat bereits seit mykenischer Zeit griechische Besiedlung gehabt<sup>46</sup> und hat — allerdings mit späterer dorischer Überschichtung — sein hellenisches Kontinuum über die Stürme des 12. Jahrhunderts hinweg bis in die historische Zeit bewahrt. Es ist ferner richtig, daß die Insel schon durch ihre geographische Lage für eine Vermittlerrolle zwischen Ost und West hervorragend geeignet war.

Wir haben in der Frage der kulturellen Wanderwege verschiedene Möglichkeiten erwogen. Keineswegs handelt es sich dabei um solche, die einander ausschließen. Das kulturelle Leben der Länder des östlichen Mittelmeeres ist in der Zeit, die uns hier beschäftigte, von außerordentlicher Buntheit und Fülle gewesen. Das lernen wir mit jedem neuen Funde besser verstehen. Wege für Kulturgüter hat es mehr als einen gegeben, und wir werden gut tun, uns den Austausch nicht in zu engen Bahnen zu denken. Für künftige Forschungen ist hier ein reiches Feld, auf dem sich Orientalisten und klassische Philologen zu besserem Verstehen finden werden, als dies einstens der Fall gewesen ist.

<sup>45</sup> F. Dirlmeier, Der Mythos von König Ödipus (Mainz 1948). Die angeführte Stelle S. 21.

<sup>46</sup> Die Frage, ob es das Ahhijawa der Urkunden von Boghazköi sein kann, lassen wir hier beiseite.

## HESIOD UND DIE GESCHICHTSSCHREIBUNG (*Erga* 106—201)

Von THOMAS G. ROSENMEYER

Moderne Darstellungen der Entwicklung der griechischen Geschichtsschreibung halten sich gewöhnlich an Dionysios von Halikarnassos, *de Thuc.* 5, wo die Historiker vor Thukydides als Verfasser von Lokalchroniken und Länderbeschreibungen bezeichnet werden, welche staatliche Urkunden benützten und die darin enthaltenen Tatsachen wahrheitsgetreu wiedergaben<sup>1</sup>. Es sieht so aus, als seien dies die Männer, welche die Geschichtsschreibung im eigentlichen Sinne des Wortes begründeten; denn sie wandten sich nicht nur gegen die epische und mythische Überlieferung und unterwarfen sie einer strengen Kritik (Hekataios!), sondern sie unterschieden auch als erste nach annähernd wissenschaftlichen Prinzipien zwischen Dichtung und Wahrheit, und sie begnügten sich damit, an Stelle der umfangreichen Stoffe, welche die älteren Genealogen behandelt hatten, sich mit eng begrenzten Tatsachenreihen zu befassen. Die herrschende Ansicht ist, die Geschichtswissenschaft habe mit einem Akt der Konzentration begonnen: man beschränkte sich auf Lokalchroniken, die Tatsachen berichteten, auf trockene Verzeichnisse von Ereignissen und Fakten, ähnlich den Annalen, die den Römern der Frühzeit als Ersatz für Geschichtsschreibung gedient haben sollen. Schließlich mußte sich der Relativismus der Sophistik und die empirische Geographie in größerem Umfang auswirken, damit diese beginnende Geschichtsschreibung sich am Ende des 5. Jahrhunderts

<sup>1</sup> Siehe W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur* Bd. I (München 1929) S. 683 ff.; auch L. Pearson, *Early Ionian Historians* (Oxford 1939) S. 15—18; und J. B. Bury, *The Ancient Greek Historians* (New York 1909) S. 8, der ein Kapitel überschreibt: „The Foundation of History by Hecataeus.“

v. Chr. zu ihrer eigentlichen Bestimmung entwickeln konnte: Geschichte eines Volkes oder gar Universalgeschichte zu sein.

Vieles spricht für eine solche Auffassung der Anfänge der Geschichtsschreibung. Und doch vermag diese Konzeption nicht völlig zu überzeugen. Zwei kritische Bemerkungen sind hier vielleicht angebracht. Erstens: Es ist gewagt, den aus Erinnerung und Erfahrung stammenden Genealogien der Dichter, die älter sind als die skeptische Auflehnung des Hekataios, die Bezeichnung Geschichte zu verweigern, während man die oft sehr frei erfundenen Produkte, die unmittelbar nach ihnen kamen, als Geschichte anerkennt. Zweitens: Sollen wir glauben, daß die pragmatische, tendenziöse, „philosophische“ Geschichtsschreibung, für die Polybios später eine Lanze brach, ein Neuanfang, ein Wagnis war, das seinerseits eine Reaktion gegen das nüchterne, objektive Sammeln wissenschaftlicher Tatsachen darstellte? Die Aussagen der Dichter und Philosophen, die vor dem 4. Jahrhundert lebten, beweisen, daß es objektive Darstellung, Darstellung um ihrer selbst willen, *nicht* gab und | daß sie auch nicht gefördert wurde, obwohl die Berichte der Doxographen gelegentlich den Eindruck erwecken, als sei dies doch der Fall gewesen. In Wirklichkeit stehen wir vor folgender Alternative: Entweder sind die Vorgänger Herodots, deren spärliche Fragmente oft eine so trockene, „wissenschaftliche“ Fassade bieten, selber die Opfer einer späteren Überlieferung, welche die Tatsachenelemente in ihren Werken überbetonte — auf Kosten derjenigen Aspekte, die den Schulgelehrten weniger zusagten; oder wir müssen zugeben, daß die Ziele und die Werke dieser Schriftsteller des frühen 5. Jahrhunderts außerhalb des Hauptstroms dessen liegen, was wir gewöhnlich als griechische Geschichtsschreibung bezeichnen.

Moderne Autoren stimmen darin überein, daß Geschichtsschreibung mehr als bloßes Sammeln von Tatsachen ist<sup>2</sup>, daß sie eine komplexe Betrachtungsweise der Wirklichkeit in sich schließt, eine Betrachtungsweise, die nicht lediglich eine Funktion der normalen menschlichen Neugier zur Potenz wissenschaftlicher Forschung erhöht darstellt. Und dies wird in den größeren Geschichtswerken

<sup>2</sup> K. von Fritz, „Herodotus and the Growth of Greek Historiography“, Transactions and Proceedings of the American Philological Association

der Griechen völlig bestätigt. Für die Griechen bedeutete Geschichtsschreibung nicht eine Ansammlung von Tatsachen aus der Vergangenheit. Geschichtsschreibung war für sie ein Erforschen der Vergangenheit, um die Gegenwart und die Zukunft verstehen oder gar beherrschen zu können<sup>3</sup>. τὰ γεγενημένα werden um der ὄντα willen untersucht<sup>4</sup>. Von Anfang an wurde Geschichte innerhalb eines ätiologischen oder sogar eines protreptischen Rahmens entworfen, von Herodot und Thukydides wie auch von späteren Geschichtsschreibern; manche von ihnen stellten das Element des Tatsächlichen stärker heraus, während andere — etwa Xenophon, Theopomp und Plutarch — das Paradigmatische betonten, die Lehren, die wir aus der Vergangenheit für unser gegenwärtiges Handeln ziehen können.

Die großen griechischen Historiker gehen über die Verzeichnisse der Chronisten in doppelter Hinsicht hinaus. Erstens ist ihre For-

67 (1936) S. 315 meint, daß wir von einem Geschichtswerk erwarten müssen 1. daß es kritisch ist; 2. daß es die Ereignisse in ihre richtige Ordnung bringt, wozu eines der wichtigsten Mittel, wenn auch nicht das einzige, eine sorgfältige Zeitrechnung ist; 3. daß es nicht nur Tatsachen feststellt, sondern auch den Kausalzusammenhang der Ereignisse erklärt; und 4. daß es die lebendigen Kräfte, die im Geschichtsprozeß wirken, sichtbar macht. Man kann diese vier Punkte als die kritische, die systematische, die ätiologische und die soziologische Perspektive der Geschichtsschreibung bezeichnen. Ähnlich nennt R. G. Collingwood in seinem Buch *The Idea of History* (Oxford 1946) S. 9 f., 18 vier Wesensmerkmale, die alle echte Geschichte aufweisen muß: sie muß wissenschaftlich sein, sie muß Geschichte des Menschen sein, sie muß rationalen Charakter haben, und sie muß Selbstenthüllung sein. Das bedeutet 1. sie muß Fragen stellen; die Sage weiß und erzählt, die Geschichte untersucht; 2. sie muß sich mit Dingen befassen, die Menschen zu bestimmten Zeiten der Vergangenheit getan haben; 3. sie muß sich auf Zeugnisse berufen können; und schließlich 4. sie sagt dem Menschen, was er ist, indem sie ihm sagt, was er getan hat.

<sup>3</sup> Vgl. besonders Thukydides 1,22 in der Interpretation von Jaeger, Finley und anderen; Gomme dagegen versteht diesen Abschnitt anders.

<sup>4</sup> Siehe B. A. van Groningen, *In the Grip of the Past* (Leiden 1953) S. 124. Van Groningen nimmt Thukydides von dieser Formulierung aus; die Gründe, die er dafür angibt, sind nicht überzeugend.

schung mehr universal als lokal, sie schreitet eher vom Ganzen zum Teil fort als vom Teil zum Ganzen. Ein augenfälliges Beispiel dafür ist das Werk Herodots; der große Konflikt zwischen Ost und West ist das beherrschende Thema, und die Fakten werden so geordnet, daß sie damit in Einklang stehen. Zweitens wird die Betrachtungsweise der großen griechischen Historiker gekennzeichnet durch ein Interesse am Menschen als einem sittlichen Wesen. Der Mensch, der sich mit seinem Schicksal auseinandersetzt; Moral kontra Politik; Zufall und Notwendigkeit: die Themen sind so bekannt, daß eine ausführliche Darstellung sich erübrigt. Wie wir wissen, verfolgte Herodot bei seinen Reisen unter anderem das Ziel, | herauszufinden, ob die geographischen Theorien der „Ionier“ stimmten<sup>5</sup>. Warum aber spekulierte Herodot selber über den Ursprung der Skythen? Weil diese Frage „eng verbunden ist mit der Frage nach dem Ursprung der Menschheit; und das ist eine Frage von genau derselben Art wie die Frage nach der Gestalt der Erde“<sup>6</sup>. Es scheint also, daß in Griechenland die Universalgeschichte so alt ist wie die spezielle Geschichte und daß die allgemeine Geographie vielleicht älter ist als die spezielle Geographie. Und das entspricht nur dem, was wir erwarten müssen. In der Philosophie kamen die großartigen Theorien vor der geduldischen Untersuchung und der scharfen Beweisführung. Der gesamte Kosmos, nicht so sehr seine Unterabteilungen oder Kategorien, war der erste Gegenstand der Erörterung. Ähnlich war es in der Geschichtsschreibung, beziehungsweise in derjenigen Literaturgattung, die schließlich zu den Geschichtswerken der klassischen Zeit führte; die Menschheit als Ganzes, das Ewig-Menschliche in seinen aufeinanderfolgenden Stufen, war offenbar für die Denker von besonderem Interesse.

Wir besitzen einige undeutliche Überreste dieser früheren Phase, etwa in der Bemerkung der *Kyprien*, Zeus habe den Thebanischen Krieg beginnen lassen, weil die unter Übervölkerung leidende Erde ihn bat, etwas dagegen zu unternehmen<sup>7</sup>. Dieses Interesse an der

<sup>5</sup> Siehe K. von Fritz, in Transactions of the American Philological Association 67 (1936) S. 322 ff.

<sup>6</sup> Ebd. S. 329.

<sup>7</sup> Homeri Opera vol. 5, ed. T. W. Allen (Oxford 1912) S. 117 f.



*conditio humana*, an den Gesetzen, die für das Verhalten, das Denken und die Gesellschaft der Menschen gelten, wurde von den großen Historikern niemals aufgegeben. Es ist daher schwer verständlich, wie Collingwood<sup>8</sup> sagen konnte, Thukydides versuche sich dafür zu rechtfertigen, daß er Geschichte schreibe, indem er etwas aus ihr mache, was nicht mehr Geschichte sei. Nach Collingwoods Meinung ist „Thukydides der Vater der psychologischen Geschichtsschreibung. Was ist nun psychologische Geschichtsschreibung? Sie ist überhaupt nicht Geschichtsschreibung, sondern eine besondere Art von Naturwissenschaft. Sie berichtet nicht Tatsachen um der Tatsachen willen. Ihr Hauptziel ist, Gesetze — psychologische Gesetze — aufzustellen.“ „Thukydides setzte nicht das historische Denken Herodots fort, sondern in ihm wurde das historische Denken Herodots von antihistorischen Motiven überlagert und erstickt.“

Collingwood vergißt anscheinend, daß auch Herodot<sup>9</sup> das Hauptziel des Historikers darin erblickt, durch lebendige Beispiele ein klares Bild von dem Wellenrhythmus zu geben, in dem sich das menschliche Glück bewegt. Das Verhalten und das Denken der Menschen verläuft nach einem Plan, der im Grunde für die Welt als Ganzes gilt und den umzustoßen fast unmöglich ist. Das ist die Botschaft des reifen Herodot, und ohne das alte ethisch-politische Interesse für Gesetze und Systeme und für die Verflechtung alles Menschlichen wäre die griechische Geschichtsschreibung nie etwas anderes gewesen als Lokalchronik und regionale Topographie. Geschichtsschreibung im eigentlichen Sinne konnte sie nur sein, weil sie sich, über die Sammlung von Tatsachen und über die Verherrlichung örtlicher Sehenswürdigkeiten und Berühmtheiten hinaus, von Anfang an bemüht hatte, den Menschen in seiner Welt zu verstehen. Was der Monotheismus für die Juden bedeutete, das bedeutete die Soziologie oder die Ethik oder — wie auch immer wir dieses Interesse bezeichnen wollen, für die Griechen. Delphi, die Lyrik und die Spruchweisheit trugen zu der Entwicklung eines historischen Denkens bei den Griechen bei.

<sup>8</sup> R. G. Collingwood, a. a. O. S. 29 f.

<sup>9</sup> Besonders in Buch I, Kapitel 5, 4.

Man könnte versuchen, die eigentümliche Art thukydideischen Denkens als glückliche Verbindung oder glückliches Zusammentreffen des Intellektualismus der Sophistik mit einem tragischen Lebensgefühl, wie es besonders in Athen zu Hause war, zu erklären. Gewiß sind Solons Gedanken über den Menschen in Thukydides' Beschreibung des Großen Krieges immer noch wirksam. Aber man kann sich fragen, ob der Name Hesiods, der weder Ionier noch Athener war, in diesem Zusammenhang nicht ebenso wichtig ist. Ich denke hier an Hesiods sogenannten Mythos von den fünf Weltaltern. Wegen ihres systematischen Ausbaus, ihres weltlichen Charakters, ihrer Empörung gegen die Unwahrhaftigkeit und Beschränktheit des Epos und wegen ihrer geschickten Sammlung allgemein anerkannter Tatsachen unter der Ägide eines ethischen Themas sollten wir Hesiods Fünf Weltalter als frühes Beispiel griechischer Geschichtsschreibung werten. Es ist im Grunde unwichtig, ob wir Hesiod mit dem Titel „Historiker“ auszeichnen oder nicht. *Historia* im Sinne der Griechen — das Verlangen, durch eigene Anschauung Fakten zu sammeln — ist nicht seine Sache. Wichtig ist, daß Hesiods Fünf Weltalter einen Sinn ergeben, wenn wir den Maßstab des Geschichtsschreibers anlegen, das heißt, wenn wir den Abschnitt so lesen, wie wir auch Herodot, Thukydides und Polybios lesen. Dieser Aufsatz will dafür eintreten, daß Hesiod wenn schon kein Historiker, so doch wenigstens ein Vorläufer der historischen Perspektive war. Wenn wir uns von der Vorstellung losmachen können, die Griechen (im Gegensatz zu ihren Nachbarn im Osten und Süden) seien zur Geschichtsschreibung erst fähig geworden, als die Philosophen und die Sophisten den Weg dazu gebahnt hatten, dann ist schon viel erreicht. Außerdem — und das ist die Hauptsache — hoffe ich durch diese Betrachtungsweise neue Einsichten in ein paar alte Probleme, welche den Text und die Interpretation der *Erga* 106–201 betreffen, zu gewinnen.

## I

Platnauers vor kurzem erschienenes Werk *Fifty Years of Classical Scholarship* (Oxford 1954) enthält kein Kapitel über Hesiod.

Vielleicht wußten die Herausgeber nicht, unter was für einer Rubrik sie ihn einordnen sollten. Ist er ein epischer Dichter, ein Mythenerzähler, oder was sonst? Es ist natürlich unhistorisch, einen antiken Autor, der sich selbst nur als Sänger, als Kündler der Wahrheit betrachtete, mit einem modernen Etikett zu versehen. Nach dem Zeugnis Heraklits (fr. 40) gehört Hesiod derselben Gruppe an wie Hekataios. Und in der Tat zitiert und korrigiert Hekataios (fr. 19 J.) den Hesiod, und es gibt Anzeichen dafür, daß Hekataios von Hesiod abhängig ist. Wo wir eine solche Abhängigkeit feststellen können, handelt es sich gewöhnlich um Fragen der mythischen Genealogie. Außerdem befaßt sich das Hesiodische Corpus auch mit geographischen Fragen; Ephoros (fr. 42 J.) bezeichnet das dritte Buch der *Eöen* als eine περίοδος γῆς. All das macht aber aus Hesiod noch keinen Geographen oder Historiker, sondern ist lediglich ein Hinweis auf den Bereich seiner Interessen oder wenigstens auf den Bereich der Interessen, die mit seinem Namen verbunden wurden. Daß er jedoch etwas ganz anderes darstellt als Homer, ist völlig klar. Während Homer seine eigene Persönlichkeit aus seinem Werk heraushält (ein Verfahren, das durch die Literaturgattung bedingt ist), fällt auf, daß Hesiod die Bedeutung seiner eigenen Person und den Wahrheitsgehalt seiner Darstellung hervorhebt — genau wie es später Hekataios tut (fr. 1 J.). Durch seine Betonung der Wahrheit distanziert sich Hesiod von den Lügen, der trügerischen Schönheit und Glätte des Epos. Die Wirklichkeit strömt in das Kunstwerk ein; daher die notorische Seltenheit von Gleichnissen in den *Erga*. Hesiod geht es in erster Linie um die Wahrheit<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Trotz der Distanzierung von Homer scheint der Stil der Fünf Weltalter homerischer zu sein als der anderer Teile des Gedichts. Der Grund dafür ist, daß dieser Abschnitt nicht in erster Linie protreptischer oder allegorischer Natur ist und auch keine Sammlung von Sprüchen darstellt, sondern vielmehr Menschen der Vergangenheit behandelt; und das ist — oberflächlich betrachtet — derselbe Gegenstand wie der Homers. Der Stil ist eher „episch“ als „gnomisch“. Um nur ein Beispiel zu nennen: obgleich es bei Hesiod Stellen gibt, an denen der bestimmte Artikel nicht-demonstrativ verwendet wird, enthält dieser Abschnitt kein einziges Beispiel dafür. Zu der Frage, ob Hesiod später oder früher als Homer dichte-

In einer sehr bekannten Untersuchung bezeichnet Gigon diesen Anspruch Hesiods, die Wahrheit zu lehren, als erste Regung der abendländischen Philosophie<sup>11</sup>. Hesiods Fragen nach Ursprüngen trägt für Gigon gleichermaßen den Stempel der Philosophie<sup>12</sup>. „Die Frage ‚Was war zuerst?‘ . . . ist die Frage der Geschichte und zwar an ihrem Grenzpunkt, wo sie schon in Philosophie umschlägt . . . Es ist also schon nicht mehr die Frage nach dem geschichtlich Vergangenen, sondern diejenige nach dem von Anfang an Bestehenden, die Hesiod stellt.“ Schon bevor Gigon Hesiod in seine Geschichte der griechischen Philosophie aufnahm, waren ähnliche Stimmen laut geworden. Inez Sellschopp, eine der scharfsinnigsten Erforscherinnen von Hesiods Werk, hatte gesagt<sup>13</sup>: „Es bedarf nur noch einer kurzen Entwicklung, die letzte mythologische Einkleidung muß abgestreift werden, so wird aus der genealogischen Welterklärung eine physiologisch-philosophische und — der Weg ist noch etwas weiter — aus dem guten Rat für das Leben, der es doch nur jeweils unter einem Gesichtspunkt regeln konnte, eine allgemein gültige, umfassende Ethik.“ Mit anderen Worten, Hesiod steht an der Schwelle der Ethik und der Philosophie; nur der Umstand, daß er sich an seinen Bruder Perses wendet, hindert ihn daran, seine Mission zu erfüllen.

Andere Gelehrte stehen solchen Versuchen, aus Hesiod einen Philosophen zu machen, kritisch gegenüber. Hölscher<sup>14</sup> meinte kürzlich, es erscheine geboten, Hesiod von der Geschichte der Philosophie zu trennen, mit der Begründung, „das Spekulative in ihm“ zeige „ihn weniger als Kosmologen wie als Moralisten“. Ein überraschen-

tete, vgl. I. Sellschopp, *Stilistische Untersuchungen zu Hesiod* (Diss. Hamburg 1934) S. 7; neuerdings auch H. Munding, „Eine Anspielung auf Hesiods Erga in der Odyssee“, *Hermes* 83 (1955) S. 51–68: *Od.* 18, 357–386 — ein integrierender Bestandteil der Erzählung — ist später als die *Erga*.

<sup>11</sup> O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie* (Basel 1945) S. 13 ff.

<sup>12</sup> Ebd. S. 22 f.

<sup>13</sup> I. Sellschopp, a. a. O. S. 105.

<sup>14</sup> U. Hölscher, „Anaximander und die Anfänge der Philosophie“, *Hermes* 81 (1953) S. 411.

des Argument, das offensichtlich von dem zufälligen Umstand beeinflusst ist, daß die frühesten philosophischen Fragmente, die uns überliefert sind, sich nicht offen mit der Lebensführung des Menschen befassen. Aufs Ganze gesehen scheinen jedoch die meisten Gelehrten — trotz der besonderen Nuancen ihrer | jeweiligen Darstellungen — darin übereinzustimmen, daß Hesiod sich auf einen Weg des Systematisierens und Nachdenkens wagte, der ihn in die unmittelbare Nähe der großen Theoretiker der ionischen Philosophie stellt. Vor allem die Parallele zwischen Hesiods  $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$  und Anaximanders  $\alpha\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$  ist zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gemacht worden<sup>15</sup>.

In seiner *Theogonie* nähert sich Hesiod stofflich in höchst auffallender Weise den Interessen des Thales und seiner Nachfolger. Aber wie steht es mit den *Erga*? Hier befaßt er sich nicht mit dem Kosmos insgesamt, sondern beschränkt sich auf die Gesellschaft, auf den Menschen in seinem Arbeiten und Denken. Und hier, meine ich, dürfen wir ihn einen Historiker nennen. Wenn wir die oben angeführten Wesensmerkmale der Geschichtsschreibung, die von Fritz und Collingwood aufgestellt haben, mit dem, was uns in der Darstellung der Fünf Weltalter entgegentritt, vergleichen, dann erfüllt Hesiod — so scheint mir — ihre Erwartungen lediglich in einem einzigen Punkt nicht. Er prüft nicht nach. Gewiß, die wissenschaftliche und methodische Nachprüfung von Ereignissen und Tatsachen ist einer der wesentlichsten Aspekte moderner Geschichtsschreibung. Und man hat gesagt<sup>16</sup>, der besondere Beitrag der griechischen Wissenschaft, einschließlich der Mathematik, der Geographie und der Geschichte, sei das Suchen nach dem Gesicherten und Exakten und die Verifizierung des Fragwürdigen. Herodot und besonders Thukydides sind sich über die Notwendigkeit der Verifizierung im klaren. Aber nichts in der griechischen Literatur weist darauf hin, daß vor dem 5. Jahrhundert irgendein Wissenschaftler an der Nach-

<sup>15</sup> Vgl. F. Solmsen, „*Chaos and apeiron*“, Stud. Ital. Fil. Class. 24 (1949) S. 235–248.

<sup>16</sup> K. von Fritz, „Der gemeinsame Ursprung der Geschichtsschreibung und der exakten Wissenschaft bei den Griechen“, Philosophia Naturalis 2 (1952) S. 200–223; 2 (1953) S. 376–379.



prüfung seiner Theorien interessiert war. Selbst die Verfasser der Hippokratischen Schriften standen noch unter dem Einfluß unverifizierter Theorien, die zu verwerfen oder wenigstens durch ganz einfache Beobachtung nachzuprüfen für sie ein Leichtes gewesen wäre<sup>17</sup>. Trotzdem bezeichnen wir die Hippokratiker als Wissenschaftler und geben damit zu, daß Verifizierung, so wichtig sie auch sein mag, nicht die *Conditio sine qua non* eines wissenschaftlichen Systems ist. Sollten wir also Hesiod die Bezeichnung „Historiker“ vorenthalten, nur weil er eher spekulierte als nachprüfte? Glücklicherweise begnügte er sich nicht damit, zu spekulieren.

Aber vielleicht ist es an der Zeit, den Text ins Auge zu fassen. Der Abschnitt über die beiden Erisgöttinnen (Z. 11–24) schlägt den Ton an. Er eröffnet sozusagen die soziologische Perspektive, die ethische Sicht, in der alles Folgende gesehen werden soll. Eine der beiden Schwestern, die gute Eris, ist älter (Z. 17); das ist nicht überraschend angesichts der Sehnsucht nach dem goldenen Zeitalter, auf das Hesiod dann gleich zu sprechen kommt. Bedeutsamer als das Alter der Schwestern ist der Umstand, daß Hesiod seine *ἐρις* in eine positive und eine negative Komponente aufspaltet. Dies hilft ihm, seinen abstrakten Rahmen für eine gesellschaftliche oder historische Konstruktion zu legen<sup>18</sup>. Hier fallen einem sofort Parallelen be-

<sup>17</sup> Siehe G. Vlastos, in *Gnomon* 27 (1955) S. 66–69.

<sup>18</sup> Vgl. H. Munding, a. a. O. passim, und I. Sellschopp, a. a. O. S. 39: „Der gesamte Inhalt der *Erga* zeigt seine neue gedankliche Art: die Beziehungen der Menschen untereinander, besonders aber die rechtlichen Beziehungen, treten in den Vordergrund. Hierfür sind auch die neu auftretenden Adjektiva ein Zeugnis.“ Wie bei Homer gibt es viele pessimistische Adjektive. Aber im Gegensatz zu Homer hat kein Adjektiv eine lediglich ausschmückende Funktion. Hesiods Stil ist mehr gedankenvoll als dekorativ. Dieselbe Verfasserin schreibt auf S. 78, wo sie den Gebrauch von *δίκαιος* bei Hesiod zusammenfaßt: „Wir sehen, das Wort hat bei Hesiod Homer gegenüber eine neue Stellung im Satz und erhält damit natürlich auch eine neue Bedeutung. Diese Bedeutung stellt sich heraus in der besonderen Behandlung, die dieses Wort zusammen mit *δίκη*, wie sonst höchstens noch *αἰδώς* und *ἀεργίη* von Hesiod erfahren hat, der es hin und her wendet, bis sich endlich sein gedanklicher Gehalt im Neutrum klar herausstellt.“ — Zu der soziologischen

sonders aus Thukydides ein, | die gewöhnlich als Ergebnis sophistischer Einflüsse erklärt werden. Hesiod ist imstande, seine eigene Welt klar zu sehen, weil seine moralischen und gesellschaftlichen Diäresen es ihm erlauben, die Erscheinungen sozusagen auf einem Gradnetz abzustecken. Aber das genügt ihm noch nicht; nachdem er die tiefere Bedeutung und die Wirkungsweise der bösen Eris erkannt hat, will er den Grund bzw. die Gründe für das Elend der Gegenwart wissen. Genau wie Herodot oft zuerst das Ergebnis berichtet und dann in der Geschichte zurückgeht, um die Wurzeln aufzudecken, so zeigt uns Hesiod als nächstes das, was der Gegenwart vorausgeht, zuerst in schlichten mythischen Begriffen (Prometheus, Pandora), dann in Form der Fünf Weltalter<sup>19</sup>. Warum er zwei Fassungen wählt, werden wir sofort sehen. Für den Augenblick sollten wir festhalten, daß die Geschichtsschreibung – wenn wir, die folgende Beweisführung vorwegnehmend, diese Bezeichnung schon jetzt verwenden dürfen – vor einem moralischen Hintergrund begann, als ein Nebenprodukt von Warnungen an den Menschen und von Spekulationen über sein Schicksal, halb Predigt, halb Analyse. Es ist eine Ironie, daß diese beiden Elemente, das moralische und das analytische, trotz ihrer gegenseitigen Abhängigkeit nicht einem gemeinsamen Ziel zustrebten, sondern von Anfang an einen Konflikt erwarten ließen. Geschichte im eigentlichen Sinne konnte nur geschrieben werden, wenn aus dem ursprünglichen moralischen Komplex die Empörung entfernt wurde, während das Schema als solches und das Interesse an der Beziehung des Menschen zu seinem Mitmenschen und zu Gott erhalten blieben.

Das Verfahren Hesiods in den Fünf Weltaltern ist lehrreich, denn innerhalb dieses Abschnitts spürt man den protreptischen Charakter des ganzen Gedichtes kaum; die Erfordernisse der neuen Gattung

Denkweise Hesiods vgl. seinen Gebrauch des Wortes ἥθηα, das bei Homer nur für Tiere verwendet wird. Bei Hesiod bezeichnet es, wie bei Herodot und im Corpus Hippocraticum, die Wohnsitze von Menschen: *Erga* 137, 167, 525.

<sup>19</sup> Zu dieser Tendenz, mit der Gegenwart zu beginnen und dann zurückzuschauen, anstatt dem Lauf der Ereignisse zu folgen, vgl. B. A. van Groningen, a. a. O. Kap. 4. Sie findet sich schon in der *Odysee*.

und des neuen Ziels befreien den Abschnitt teilweise von seinen ursprünglichen Fesseln<sup>20</sup>. Mazon<sup>21</sup> sieht die Dinge anders: „So wie der Prometheusmythos die Idee der Arbeit illustriert, so illustriert der Mythos von den Weltaltern die Idee der Gerechtigkeit. Kein Mensch kann sich von dem Gesetz der Arbeit lösen, und kein Geschlecht kann die Gerechtigkeit aufgeben.“ Wenn Mazon damit sagen will, das Schema der Fünf Weltalter zeige, wie es der Gerechtigkeit bei den Menschen erging, dann hat er bis zu einem gewissen Grad recht, obgleich der Abschnitt so viel anderes enthält, daß dieses besondere Thema höchstens als eines neben vielen anderen bezeichnet werden kann. Wenn Mazon dagegen sagen will, Hesiods Agitieren für die Gerechtigkeit mache sich im ganzen Abschnitt bemerkbar, erscheint seine Bemerkung weniger begründet. Dies läßt sich bestenfalls vom fünften Zeitalter behaupten, und selbst hier ist die Agitation weniger deutlich zu spüren als der Kummer. |

Aber, so könnte man einwenden, ist das Geschichte? Könnte das Schema der Fünf Weltalter nicht als Mythos, als Gleichnis des menschlichen Lebens verstanden werden? „Jetzt verstehen wir, was Hesiod geben will: durchaus nicht Sagengeschichte, sondern Betrachtungen über die Bedingungen und Aufgaben des menschlichen Lebens. Gekleidet sind sie in die Form einer Entwicklungsgeschichte der Menschheit, und diese entnimmt ihr Material der überlieferten heiligen Geschichte, die der Dichter jedoch . . . von Grund aus umgestaltet, damit sie seinen Lehren dienen kann.“ Dies sind die Worte Eduard Meyers<sup>22</sup>, für den die Fünf Weltalter sowohl ein Gleichnis<sup>23</sup> als auch eine großartige historische Konstruktion<sup>24</sup> darstellten.

<sup>20</sup> Dies ist ein bedeutsamer Unterschied zwischen dem Hesiodischen Abschnitt und orientalischen Parallelen, von denen er gelegentlich abgeleitet worden ist. Vgl. unten Anm. 44.

<sup>21</sup> P. Mazon, „Hésiode: la composition des *Travaux et des Jours*“, *Revue des études anciennes* 14 (1912) S. 340 f.

<sup>22</sup> E. Meyer, „Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern“, zuerst in: *Genethliakon* für C. Robert (Berlin 1910), wiederabgedruckt in: *Kleine Schriften* II (Halle 1924) S. 48.

<sup>23</sup> S. 56 f. Nach Meyers Ansicht will Hesiod sagen: Eine utopische Gesellschaft wäre die beste, aber sie ist unmöglich, weil einer solchen Gesellschaft der Selbsterhaltungstrieb fehlen würde. Daher ist ein starkes

Meyer war der erste, und vielleicht der einzige, der hervorhob, daß hier Geschichtsschreibung vorliegt, obgleich er mit der linken Hand wieder wegzunehmen scheint, was er mit der rechten gegeben hat, besonders wenn er den Ausdruck *sagengeschichtlich* verwendet, der in der zweiten Hälfte seines Aufsatzes die Oberhand über den Ausdruck *geschichtlich* gewinnt. Wenn er das Schema ein Gleichnis nennt, so stimmt das zweifellos nicht ganz damit überein, daß er es als Geschichtsschreibung bezeichnet.

Wir müssen uns daher fragen, zu welcher dieser beiden Literaturgattungen — Gleichnis oder Geschichtsschreibung — der Abschnitt von den Fünf Weltaltern besser paßt. Handelt es sich um einen platonischen Mythos, eine dynamische Darstellung der Differenziertheit der Gegenwart (Proklos, Snell, von Fritz; dies würde Hesiod eher zu einem Soziologen als zu einem Historiker machen)<sup>25</sup>, oder handelt es sich um einen Versuch, den Reichtum der Vergangenheit zu begreifen, begleitet von einer passenden Botschaft für die Gegenwart? Proklos<sup>26</sup> macht es ganz deutlich, daß er den Mythos von den Weltaltern als einen Kunstgriff analog zum *Timaios* betrachtet, als eine Darstellung zeitloser Tatsachen in der Zeit. Hesiod will zum Beispiel zeigen, daß der Mensch im Grunde göttlich ist;

Geschlecht brauchbarer; um aber den Kampf aller gegen alle zu vermeiden, muß der Intellekt entwickelt werden, und das wirft nun wieder neue Probleme auf.

<sup>24</sup> S. 34.

<sup>25</sup> Vgl. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 3. Aufl. (Hamburg 1955) S. 214: „Aber trotzdem ist das, was Hesiod gibt, noch weit ab von der Historie, denn was er erzählt, ist Mythos, und zwar nicht nur deswegen, weil die Personen, von denen er berichtet, keine „wirklichen“ Menschen sind, sondern weil auch der Bezug zur Gegenwart „mythisch“ ist: die mitgeteilten Ereignisse sollen die gegenwärtigen Zustände erklären, aber nicht in dem Sinne, daß das Faktisch-Reale bestimmt erscheint durch Faktisch-Reales der Vergangenheit, sondern so, daß die im Gegenwärtigen wirkenden Kräfte an ihrem mythischen Ursprung aufgewiesen werden.“

<sup>26</sup> Proklos S. 90 ff. — Die Hesiod-Scholiasten werden zitiert nach der Seitenzählung von T. Gaisford (Hrsg.), *Poetae Minores Graeci* vol. 3 (Oxford 1820).

daher schildert er uns ein erstes Geschlecht, das ein Leben wie die Götter führt<sup>27</sup>. Eine so platonisierende Beurteilung ist bei Proklos nur natürlich. Seine Bemerkungen sind voll von Hinweisen auf Platon, als sei Platon eine legitime Quelle der Hesiodkritik<sup>28</sup>. Es ist daher doppelt bedeutsam, daß sogar Proklos gelegentlich bereit ist, Hesiod für einen Historiker zu halten. | In seinen Bemerkungen zu Z. 130 ff., wo die weiche, verhätschelte Jugend des silbernen Geschlechts geschildert wird, verweist Proklos<sup>29</sup> auf Platons *Nomoi* 3, 694 f., wo wir lesen, daß Kyros und Dareios in militärischer Umgebung aufgezogen wurden, während ihre Nachkommen bei den Frauen aufwuchsen, was zu ihrer Verweichlichung führte.

Zwei Dinge, so scheint mir, müssen erwogen werden, wenn wir die Frage zu lösen versuchen, ob der Abschnitt von den Fünf Weltaltern als Gleichnis oder als Geschichte gemeint ist. Erstens, gibt es Anzeichen dafür, daß Hesiod ihn als Paradigma oder als Gleichnis betrachtet, so wie er die Erzählung vom Habicht und der Nachtigall, die folgt (Z. 202), als ein αἶνος kennzeichnet? Und zweitens, läßt sich die Darstellung der Fünf Weltalter der Tiefe nach analysieren, d. h. ergeben ihre Einzelheiten als Bestandteile eines komplexen Sachverhalts einen Sinn? Beide Fragen sind meiner Ansicht nach zu verneinen. Sofern es überhaupt möglich ist, die ursprünglichen Absichten eines Autors aufzudecken, hat es den Anschein, daß Hesiods Sinn beim Verfassen dieses Abschnitts auf die Vergangenheit gerichtet war, daß er vergangene Ereignisse wahrheitsgetreu aufzeichnete, soweit die Vergangenheit ihm und seiner Dichtung zugänglich war. Was die Einzelheiten des Bildes anbetrifft, so gibt es gewisse Belanglosigkeiten und Widersprüche, die keinen Sinn ergeben, wenn sie Bestandteile eines Gleichnisses sein sollen. Die Belege für diese beiden Behauptungen werden im weiteren Verlauf dieser Untersuchung geliefert. Für den Augenblick brauchen wir nur festzustellen, daß ein großer Teil des Abschnitts weder durch

<sup>27</sup> Vgl. die Bemerkung des Proklos (S. 85) zu πρῖν in Zeile 90: οὐ χρόνῳ τὸ πρῖν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τάξιν μόνον τῶν πραγμάτων νοητέον...

<sup>28</sup> Vgl. den Hinweis des Proklos (S. 97 f.) auf Platons *Politikos* 270 D im Zusammenhang mit Zeile 113.

<sup>29</sup> S. 104.



die innere „Logik“ des Gedichtes erfordert wird noch als Ausfluß der mythischen Phantasie plausibel ist noch als rein ätiologischer Bericht zu überzeugen vermag. Die Erzählung gibt sich zwar ätiologisch: sie begründet, warum es uns so schlecht geht. Aber die Hauptmasse der Erzählung paßt eigentlich nicht zu diesem Entwurf, und die Irrelevanz des gesamten Abschnitts störte Rzach<sup>30</sup> so sehr, daß er meinte, Hesiod habe ihn nachträglich dem Gedicht eingefügt, das an sich rein ethisch-didaktischer Natur sei. Diese Erklärung kann uns selbstverständlich nicht genügen; aber Rzachs Unschlüssigkeit angesichts der Fünf Weltalter ist bezeichnend. Weder das ätiologische Gerüst noch das soziologische Interesse vermögen von sich aus alles voll zu erklären, was der Abschnitt uns bietet; daher müssen wir nach einem anderen schöpferischen Faktor suchen, der hier am Werk war.

## II

Ein guter Ausgangspunkt ist Hesiods Einteilung der Geschichte des Menschen in fünf γένη. Auf den ersten Blick sind diese γένη die Generationen der Genealogen, deren Werke — epische Genealogien — in den Homerischen Gedichten ihre Spuren hinterlassen haben. Aber dieser Eindruck ist nicht ganz richtig, denn Hesiods γένος erstreckt sich über einen größeren Zeitraum als die Spanne eines Menschenlebens. Ein γένος ist kein Zeitalter<sup>31</sup>, und doch umfaßt seine Bedeutung sowohl die Vorstellung von „Zeitalter“ als auch von „Generation“<sup>32</sup> und „Geschlecht“. Letzteres gehört ganz klar zur Gesamtbedeutung des Wortes, denn sonst wären die Metalle nicht an der Ordnung. Platon<sup>33</sup> bekämpft zwar die Ansicht, daß

<sup>30</sup> A. Rzach, RE 8 (1913) Sp. 1197 f.

<sup>31</sup> H. C. Baldry, „Who Invented the Golden Age?“, Classical Quarterly 46 (1952) S. 83—92 behauptet, es seien die Alexandriner gewesen, die Hesiods Generationen durch Zeitalter ersetzten.

<sup>32</sup> Einige interessante Bemerkungen zu der Kompliziertheit des Begriffs *Generation* liefert W. Hellpach, in Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 1952, 2 S. 44 ff.

<sup>33</sup> Platon, *Kratylos* 398 A.

Menschen buchstäblich aus Metallen bestehen, und selbst Meyer<sup>34</sup> schloß aus dem Hinweis auf Eschen (Z. 145: ἐκ μελιᾶν), daß auch Hesiod die Metalle in übertragenem Sinne verstehe. Trotzdem konnte Hesiod den Wert jedes γένος nur deshalb in Metallen ausdrücken, weil γένος, wenigstens zum Teil, auf das menschliche Material hinweist, auf das Wesen und die Kraftquellen der Menschen, die damals lebten. Und Platons Verwendung der Metalle in der sogenannten „Goldenen Lüge“ der *Politeia* spiegelt, so metaphorisch sie auch sein mag, immer noch die wechselseitige Beziehung von Metall und Geschlecht wider. In Hesiods Denken ist γένος also einer jener umfassenden Begriffe, die mit dem Anbruch der Philosophie und der Aufklärung verschwanden, ein Begriff, der sowohl das Zeitalter als auch das Geschlecht, sowohl die Gesellschaft als auch die Generation, sowohl das Kraftfeld als auch die bewirkende Kraft, das Gefäß und das darin Enthaltene bezeichnet.

Der Hauptzweck dieses Begriffes besteht darin, das zusammenhängende Ganze der menschlichen Entwicklung bis auf Hesiods Gegenwart zu gliedern. Aber hier stoßen wir auf eine ungewöhnliche Tatsache. Die γένη des Hekataios zum Beispiel, die mit derselben gleichbleibenden Geringschätzung nachgeprüfter Fakten aufeinander folgen wie die γένη Hesiods<sup>35</sup>, bewahren den Zusammenhang der Geschichte und der Zeit; nie unterbricht eine Lücke den Fluß des Geschehens. Mit den γένη Hesiods steht es ganz anders; hier ist zwischen jedem γένος und seinem Nachfolger beziehungsweise seinem Vorläufer eine Leere, eine Art Interregnum, dessen Beginn

<sup>34</sup> E. Meyer, a. a. O. S. 42 Anm. 2. Eine erschöpfende Erörterung von ἐκ μελιᾶν gibt Meyer auf S. 49 f. Anm. 1.

<sup>35</sup> Vgl. K. von Fritz, in *Philosophia Naturalis* 2 (1952) S. 214: „Darin drückt sich die richtige Erkenntnis aus, daß man richtige Geschichte nur schreiben kann, wenn man ein chronologisches System hat, das es erlaubt, Gleichzeitigkeit und Zeitabstände der Ereignisse voneinander zu bestimmen, und daß es dazu eines mehr oder weniger willkürlich gewählten Maßstabes bedarf, an dem die Dinge gemessen werden.“ (Die Sperrung stammt von mir.) — Eine aufschlußreiche Untersuchung über die Auffassung und Verwendung des Wortes „Generation“ in den Geschichtswerken des 5. Jahrhunderts v. Chr. gibt F. Mitchel, „Herodotus' Use of Genealogical Chronology“, *Phoenix* 10 (1956) S. 48–69; er weist

durch die Vernichtung des vorhergehenden γένος und dessen Ende durch die Erschaffung eines neuen γένος gekennzeichnet wird. Es muß betont werden, daß dies nicht die Zeitvorstellung ist, die in der mythenbildenden Phantasie zutage tritt. Selbst in Hesiods *Theogonie* dient die Geschlechterfolge, die ununterbrochene Fortdauer der Familientradition und der Familiensubstanz, als passende Gliederung der zielgerechten Entwicklung. Diese Kontinuität ist in mythischen Erzählungen die Regel, und sie kann nur aufgehoben werden durch die Einführung eines anderen Motivs, des Motivs der Katastrophe. Die Sintflut oder der Weltbrand ist erforderlich, um den natürlichen Fluß der Geschlechterfolge zu unterbrechen, d. h. um die fortdauernde Wirkung des Urahns aufzuheben und einen neuen | Anfang zu setzen. In Hesiods Fünf Weltaltern besteht keinerlei Bedarf für sorgfältig ausgearbeitete Katastrophen; jedes γένος wird geschaffen, jedes wird vernichtet, und dann taucht ein neues γένος auf, um seinerseits dasselbe Schicksal zu erleiden. Wir haben es hier mit einer historischen Phantasie zu tun, welche die Vergangenheit und die Zeit überhaupt nicht als gleichmäßiges Fließen in Richtung Gegenwart sieht, nicht als eine kontinuierliche Uhrzeit (innerhalb welcher die Handlungen der Menschen die Kehrseite eines stetig wachsenden, organisch verstandenen χρόνος bilden), sondern vielmehr als eine Folge von Epochen. Altheim<sup>36</sup> hat den Gegensatz zwischen diesen beiden Perspektiven neu formuliert. Die Einteilung der Vergangenheit in Epochen beruht auf der Vorstellung, daß die einzelnen Zeitabschnitte nicht gleich wertvoll oder gleich bedeutungsvoll sind und daß Entwicklung sich nicht kontinuierlich, sondern in Schüben und Sprüngen vollzieht, daß es Abschlüsse und Neuanfänge gibt, zwischen denen tote Strecken liegen. Tacitus spricht von den *intervalla ac spiramenta temporum*<sup>37</sup>.

vor allem nach, daß Herodot diesen Ausdruck als ein rein praktisches Ordnungsprinzip verwendete, ohne ihm eine bestimmte Anzahl von Jahren zuzuschreiben. Mitchel liefert auch einen, wie ich meine, überzeugenden Beweis, daß nichts für die Ansicht spricht, die Generationen des Hekataios hätten je 40 Jahre umfaßt.

<sup>36</sup> F. Altheim, *Epochen der römischen Geschichte* (Frankfurt 1934/35) Bd. 1 S. 13 ff.; Bd. 2 S. 7 ff.

<sup>37</sup> Tacitus, *Agricola* 44.

Hesiod — in dem vorliegenden Abschnitt — war der erste, der diese nicht-kontinuierliche Auffassung der Geschichte klar ausdrückte. Hesiods Nachahmer folgen ihm in dieser Hinsicht gewöhnlich nicht; die meisten der hellenistischen Autoren zum Beispiel, die Hesiod gründlicher studierten als die Autoren der klassischen Zeit, kehrten zu der kontinuierlichen Geschichtsauffassung zurück und ließen die γένη in echt genealogischer Weise aufeinanderfolgen<sup>38</sup>. So blieb das historische Schema der γένη, wie Hesiod es aufstellte, einmalig; daß

<sup>38</sup> Vgl. Aratos, *Phaenomena* 100 ff. (ed. E. Maass, 2. Aufl. Berlin 1955). M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* Bd. 1 (München 1941) S. 588/589 Anm. 3: „Diesem Pessimismus gegenüber steht der attische Kulturoptimismus, der seinen Ausdruck im Triptolemosmythus fand; Hesiods Pessimismus wurde aber nicht vergessen (vgl. Sophokles, *Antigone* V. 333 ff.) und siegt in der hellenistischen Zeit.“ Eine sehr unbefriedigende Untersuchung über die Wirkung Hesiods auf die Schriftsteller der klassischen Zeit liefert C. Buzio, *Esiodo nel mondo greco sino alla fine dell' età classica* (Mailand 1938). — Diodor neigt zwar mehr zu der sophistischen und peripatetischen Auffassung der Vorgeschichte des Menschen, der sich von einer tierähnlichen Stufe zur Kultur entwickelte (Buch 1, Kap. 8), verbindet diese Perspektive jedoch mit einer Verwertung des hesiodischen Schemas (Buch 5, Kap. 66, 6): unter Kronos wurden die Menschen von einer wilden zu einer kultivierten Lebensweise gebracht ... In diesem Zusammenhang zitiert er elf Verse aus den *Erga* (111 ff.) in einer Fassung, die von der modernen Wissenschaft nicht akzeptiert wird; vgl. jedoch dazu den Anhang. Daß Hesiods genealogische Tafeln sowohl in der archaischen wie auch in der hellenistischen Zeit viele Nachahmer und Fortsetzer fanden, versteht sich von selbst. Aber auch die Tradition der Fünf Weltalter erwies sich als sehr fruchtbar, und zwar nicht nur bei Dichtern oder Historikern. Das von Ryffel und anderen untersuchte Schema, das unter der Bezeichnung μεταβολή πολιτειῶν läuft, ist offensichtlich der Geschichtsbetrachtung Hesiods verpflichtet; daher gehören Solon, Herodot und Platon in diesem Punkt zu den geistigen Erben Hesiods. Zu Hesiods Einfluß auf Onesikritos vgl. U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Hesiodos Erga* (Berlin 1928) S. 138 f. Weitere Hinweise gibt H. M. Hays, *Notes on the Works and Days of Hesiod* (Diss. Chicago 1918) S. 209 ff. Eine sehr enge Anlehnung an Hesiod zeigen die *Oracula Sibyllina* 1, 65 ff.; den Text gibt A. Kurfess in: *Philologus* 100 (1956) S. 147–153.

es aber eher ein historisches als ein mythisches Schema war, sollte jetzt deutlich geworden sein. |

### III

Wie wir gesehen haben, versucht Hesiod die gesellschaftliche und moralische Situation seiner Gegenwart zu erklären. Zu diesem Zweck sammelt er eine bestimmte Klasse von Gegebenheiten und ordnet sie so, daß sie zu den ätiologischen und moralischen Absichten seines Entwurfes passen. Die Fakten, für die er sich interessiert, sind — um mit Herodot zu reden — τὰ λεγόμενα. Bei dem Versuch, die λεγόμενα zu ordnen, stellt er fest, daß er mehr Material hat als er für seinen Zweck brauchte und daß sein Material außerdem zum Teil Widersprüche enthält. Seine Aufgabe ist also eine doppelte: er muß erstens λεγόμενα, die einander widersprechen, miteinander in Einklang bringen, und er muß sich zweitens entscheiden, welche er auswählen will oder ob er überhaupt auswählen will. Wenn Herodot sich in einem ähnlichen Dilemma befand, entschied er sich häufig dafür, nicht auszuwählen. Man hat nachgewiesen<sup>39</sup>, daß Herodot, als er älter und weiser wurde, seine frühere Skepsis aufgab und sich gegenüber der Mannigfaltigkeit der ihm vorliegenden Berichte toleranter verhielt. Seine Geneigtheit, zwei oder mehr Berichte anzuführen, wo er in jüngeren Jahren alle außer einem einzigen anmaßend beiseite geworfen hätte, ist typisch für seinen zunehmenden Empirismus. Im Gegensatz zu dem stolzen Rationalismus des Hekataios, der stets bereit ist, auszuwählen, umzuformen oder zu verwerfen, führt Herodot die duldsame Resignation des Empirikers ein, der weiß, daß die Wahrheit weder einfach noch einseitig ist.

Etwas von dem gleichen Geist können wir bei Hesiod spüren. Obwohl er Reklame für sich macht, obwohl er gegen Homer Stel-

<sup>39</sup> K. von Fritz, in Transactions of the American Philological Association 67 (1936) S. 338. Zu der Stellungnahme Herodots gegen die rationalistische Kritik des Hekataios vgl. F. Jacoby, RE Suppl. 2 (1903) Sp. 472 f. [Griechische Historiker, Stuttgart 1956], mit Belegstellen.



lung nimmt, ist Hesiod kein Dogmatiker. Die Dubletten in der *Theog.* 720–819 sind bezeichnend; Hesiod gibt uns mehrere Versionen über den Aufenthaltsort der besiegten Titanen. (Ich anerkenne die von Schwenn und anderen vorgeschlagenen Athetesen nicht.) Außerdem erzählt uns Hesiod zunächst, Zeus erringe seinen Sieg über die Titanen infolge der Unterstützung durch die Hundertarmigen, und dann behauptet er, der Sieg sei durch den Donnerkeil der Kyklopen sichergestellt worden. Solche Dubletten oder Alternativen bei Hesiod lassen sich miteinander in Einklang bringen; Philologen haben vorgeschlagen, die beiden Erklärungen zusammen zu akzeptieren, da sie einen einheitlichen Bericht bildeten; dieser Bericht sei von Hesiod nur aus stilistischen Gründen aufgespalten worden, da das Epos die Nebeneinanderstellung der systematischen Anordnung vorziehe. Aber es spricht vielleicht ebensoviel, wenn nicht noch mehr, dafür, daß hier echte Dubletten vorliegen. Hesiod führt beide an, genau wie Herodot zwei oder mehr Erzählungen berichtet, die ihm im Zusammenhang mit einem und demselben Ereignis überliefert worden sind. Doch wo uns Herodot eine Randbemerkung gibt, die besagt, es handle sich um gleichwertige Erklärungen, erzählt Hesiod sie lediglich, ohne eine theoretische Anmerkung zu machen.

Oder macht er doch eine? Nachdem Hesiod uns die Pandora-geschichte (*Erga* 42 ff.) erzählt hat, um das Elend der Gegenwart zu erklären, fährt er folgendermaßen fort (106 f.): „Wenn du willst, werde ich dir noch eine andere Erzählung skizzieren, nach bestem Wissen“<sup>40</sup>. Manche Herausgeber, wenn auch nicht die neuesten,

<sup>40</sup> εἰ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω (var: ἐκκορυφήσω) / εὖ καὶ ἐπισταμένως. — Zu mythischen Dubletten, d. h. zur aufeinanderfolgenden Anführung mehrerer mythischer Alternativen, vgl. neuerdings H. Schwabl, „Zur Theogonie des Hesiod“, *Gymnasium* 62 (1955) S. 536 f., der sich mit Recht gegen eine voreilige Tilgung unbequemer Abschnitte ausspricht. Schwabl irrt jedoch, wenn er glaubt, diese empirische Toleranz der Mythologie habe mit dem Aufkommen von Wissenschaft und Philosophie, die „Eindeutigkeit und Bestimmtheit der Erklärung“ verlangt hätten, aufgehört. In Wirklichkeit verhält es sich so, daß bei der Erörterung von Ursachen — und in der Mythologie ist die Betrachtung der Tatsachen mit der Betrachtung der Ursachen untrennbar verbunden —

klammern diese beiden | Zeilen ein. Sie sind offensichtlich notwendig, denn es folgt die Darstellung der Fünf Weltalter, die, zum mindesten anfangs, als Dublette zu der Pandorageschichte gesehen wird. Aber gegenüber der Pandorageschichte, die ein Mythos ist, sind die Fünf Weltalter Geschichte. Dies wird zum Beispiel verdeutlicht durch das Wort, das wir mit „skizzieren“ übersetzt haben: ἐκκορυφώσω. Das Verb hat in genau dieser Form in der klassischen griechischen Literatur keine Parallele, aber aus anderen Autoren<sup>41</sup> lassen sich ähnliche Ausdrücke zitieren, die zeigen, was das Verb bedeutet: „knapp die Grundzüge herausstellen“<sup>42</sup>. Hesiod will nicht in Einzelheiten gehen; wie Thukydides in seiner Archäologie ist er sich darüber im klaren, daß er kein so vollständiges Bild entwerfen kann, wie er es wünscht. Nun würde aber eine derartige Bemerkung als Einleitung zu einem Mythos sich selbst das Urteil sprechen, denn ein Mythos ist immer so ausführlich wie sein Verfasser ihn machen will, und vor dem Zeitalter der Handbücher hätte kaum ein Verfasser zugegeben, er stelle nur die Höhepunkte, das Gerippe, der Tradition dar. In einer Vorbemerkung zu einer historischen Zusammenfassung ist das Wort jedoch völlig am Platz. ἐκκορυφώσω hat einen prosaischen Klang; es zeigt uns, daß Hesiod im Begriff ist, etwas ganz Neues zu unternehmen.

die Wissenschaft diese Flexibilität nicht nur beibehält, sondern noch unterstützt; die theoretischen Abschnitte der Hippokratischen Schriften sind voll von Erklärungsversuchen, die einander eigentlich ausschließen.

<sup>41</sup> Vor allem Pindar, Pyth. 3,80: εἰ δὲ λόγων συνέμεν κορυφάν, Ἰέρων, ὀρθὰν ἐπίστα, μανθάνων οἶσθα προτέρων und Aischylos, Choeph. 528: καὶ ποῖ τελευτᾷ καὶ καρανοῦται λόγος; In beiden Fällen erscheint die Übersetzung „Kern“ als die angemessenste. Vgl. auch die bei Liddell-Scott unter κορυφή II angeführten Beispiele.

<sup>42</sup> Wilamowitz übersetzte das Verb mit „bis zum Gipfel herausarbeiten“, und J. Kühn, „Eris und Dike, Untersuchungen zu Hesiods EH“, Würzburger Jahrbücher 2 (1947) S. 268 Anm. 1 billigt diese Übersetzung. Dagegen wäre zu sagen, daß 1. der Endzustand der Gesellschaft nicht ein Gipfel, sondern ein Tiefpunkt ist, und daß 2. κορυφή, wie die oben (Anm. 41) zitierten Dichter beweisen, sich auf den λόγος, nicht auf die dargestellte Situation bezieht.

## IV

Das erste, was uns auffällt, wenn wir die Darstellung der Fünf Weltalter betrachten, ist, daß das Schema alles andere als folgerichtig oder logisch ist. Einer der Interpreten meint dazu<sup>43</sup>: „Die Hesiodische Erzählung liefert keine Erklärung der fortschreitenden Entartung der Menschen. Sie ist anscheinend in das Gewebe der Dinge eingeflochten wie in der Kreislauftheorie des Empedokles oder gar der Stoiker. Die Geschlechter verschwinden auch nicht aus einem und demselben Grund. Das goldene Geschlecht verschwindet, ohne daß ein Grund dafür angegeben würde; das silberne geht wegen Überheblichkeit und Gottlosigkeit zugrunde; das eiserne durch inneren Krieg; das Heroengeschlecht durch Krieg gegen äußere Feinde; das eiserne Geschlecht durch Erschöpfung, oder vielleicht | wegen seiner Missetaten. Es blieb späteren Dichtern vorbehalten, die Elemente der verworrenen Hesiodischen ‚Skizze der Geschichte‘ wieder aufzunehmen und zu versuchen, sie folgerichtiger anzuordnen und ihnen einen vernünftigen Sinn oder eine moralisch erbauliche Bedeutung zu geben.“ Andere haben das Hesiodische Schema ebenfalls unlogisch gefunden und haben es indischen und iranischen Systemen gegenübergestellt, die ihren Gegenstand, die Entartung der Menschheit, vollkommener und gewöhnlich knapper darstellen<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> A. Lovejoy / G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Baltimore 1935) S. 31.

<sup>44</sup> Die Gelehrten sind sich uneinig darüber, ob Hesiods Fünf Weltalter orientalischen Vorbildern verpflichtet sind. Gegen R. Reitzenstein, „Studien zum antiken Synkretismus“, *Studien Bibl. Warburg* 7 (1926), der Hesiods Darstellung für sekundär hält, siehe A. D. Nock, in *Journal of Hellenic Studies* 49 (1929) S. 114 f. Nock glaubt, daß sowohl Hesiods Fassung als auch vergleichbare iranische Geschichtsbetrachtungen auf den Urbestand von Ideen zurückgehen, der zu dem gemeinsamen Erbe Griechenlands, Indiens und Persiens gehörte; jedoch „fehlt der illusionslosen Darstellung Hesiods das Tendenziöse der iranischen Geschichtsbetrachtungen“. Vgl. auch J. Kerschensteiner, *Platon und der Orient* (Stuttgart 1945) S. 166 ff. und 179; jetzt auch J. Duchesne-Guillemin, „Persische Weisheit in griechischem Gewande?“, *Harvard Theological Review* 49

Der Hauptfehler des Hesiodischen Schemas in den Augen derjenigen, die auf Logik bedacht sind, besteht natürlich darin, daß das γένος der Heroen die Reihenfolge der Metalle unterbricht und daß es außerdem die Folge der Entartung unterbricht. In Wirklichkeit ist die Folge auch ohne die Heroen nicht deutlich. Man kann wohl kaum der Meinung sein, die starken Krieger des ehernen Zeitalters seien minderwertiger als die gottlosen Schwächlinge des silbernen γένος; und doch werden die silbernen Männer nach ihrem Tod selige Gei-

(1956) S. 115—122. Einer der ersten, der sich gegen die Verbindung von Hesiods Schema mit dem indischen Schema der vier Weltalter wandte, war R. Roth, *Der Mythos von den fünf Menschengeschlechtern bei Hesiod* (Progr. Tübingen 1860) S. 21—32; er gibt eine Übersetzung des *Mahabharata* Z. 11 234 ff. und einen Kommentar dazu. Eine repräsentative Fassung des iranischen Schemas findet sich im *Bahman Yast* (Sacred Books of the East, ed. M. Mueller, vol. 5 S. 191 ff.; auch vol. 37 S. 181). Diese Überlieferung zeigt eine Einteilung der tausendjährigen Herrschaft Zarathustras in vier Epochen: eine goldene, eine silberne, eine stählerne und eine eiserne, entweder unmittelbar oder durch das Gleichnis eines Baumes mit Ästen aus den vier Metallen. Statt dieser Metallzeitalter gibt es in Indien eine Tradition von vier Weltaltern, die dadurch bestimmt werden, daß Vischnu jeweils die Farbe einer niedrigeren Kaste annimmt (Kerschensteiner S. 170 ff.). Es scheint jedoch, daß die östlichen Darstellungen der Weltalter immer das Ergebnis oder das Mittel propagandistischer Kräfte entweder priesterlicher oder dynastischer Art waren. Das erklärt vielleicht auch ihr strenges Festhalten an logischer Folge und ferner den Umstand, daß jedes Zeitalter in der Regel mit dem Namen eines Gottes oder eines Herrschers verknüpft ist. Vielleicht ist der schlagwortartige Charakter dieser Darstellungen weiterhin dafür verantwortlich, daß sie immer außerordentlich knapp, fast skeletthaft, sind und einen äußerst mechanischen Katalogstil aufweisen. Um mit Kerschensteiner (S. 169) zu reden: „Hesiods Umformung ist selbständig und geistvoll, er wußte alle Epochen mit Leben zu füllen und im Schlußteil das griechische Maß zu wahren, während z. B. die Iranier der Gefahr der Schematisierung und Gedankenleere unterlagen und sich nur in der Schilderung der Notzeit ausführlicher ergingen...“ Wenn man ähnliches Material in der Antike sammelt, muß man die Darstellung Hesiods (mit ihren späteren Nachahmungen in der griechischen und römischen Literatur) immer getrennt von allen anderen behandeln, da sie von keiner theologischen oder politischen Ideologie abhängig ist.

ster, während die ehernen Männer nach dem Tod einfach in den homerischen Hades kommen, um dort ein anonymes, schemenhaftes Leben zu führen. Es gibt noch andere Ungereimtheiten, die wir so- gleich besprechen werden. Man könnte fast zu dem Schluß kommen, daß die besondere Reihenfolge der Geschlechter, wie sie hier ge- zeichnet wird, unwichtig ist, daß wir hier in Wirklichkeit über- haupt | nicht verschiedene Epochen der Vergangenheit vor uns haben, sondern verschiedene Möglichkeiten, die Vergangenheit zu sehen<sup>45</sup>. Das ist ebenfalls unzureichend: aus denselben Gründen, aus denen wir die Gleichnistheorie verworfen haben. Es gibt zu viele Einzel- heiten, und zu viele belanglose Einzelheiten, als daß eine solche Er- klärung wahrscheinlich wäre; und auf jeden Fall stünde ein solches schichtförmiges Bild der Vergangenheit völlig vereinzelt da. Sicher- lich verstanden Hesiods Nachahmer ihn nicht in diesem Sinne.

Was ist nun der Rhythmus des Schemas der γένη? Ed. Meyer, aus dessen scharfsinnigem Aufsatz wir bereits eine Stelle zitierten, war der Meinung, es gebe zwei Verfallsprozesse, nicht nur einen<sup>46</sup>. Da ist zunächst der Abstieg von Gold zu Silber, von materieller Blüte zu physischem und geistigem Ruin: das ist reiner, unverfälschter Mythos, weil hier nicht mit bekannten oder geprüften Tatsachen operiert wird. Und dann der Abstieg vom Erz zum Eisen, von roher Gewalt zu der Blüte geistiger Fähigkeiten und zu den Schrecken ge- sellschaftlicher Zersetzung. Den Schlüssel zu dieser Teilung lieferte Meyer der Umstand, daß im Zusammenhang mit dem goldenen γένος Kronos genannt wird, während Zeus erst beim Untergang des silbernen γένος offen hervortritt. Das große Verdienst von Meyers Betrachtungsweise liegt darin, daß er deutlich gezeigt hat: Selbst

<sup>45</sup> K. von Fritz, „Pandora, Prometheus and the Myth of the Ages“, *Review of Religion* 11 (1947) S. 250 ff. meinte, das goldene Zeitalter sei die Vergangenheit, wie traditionsgebundene Menschen sie sehen, das silberne Zeitalter die Vergangenheit und Tradition, wie geistig differen- zierte Menschen sie sehen, und so fort.

<sup>46</sup> E. Meyer, a. a. O. S. 43 ff. R. Roth, a. a. O., bemerkte, daß Hesiods Schema keine ununterbrochene Verschlechterung darstellt. Aber seine Er- klärung — in der Nebeneinanderstellung von Gold und Silber spiegele sich der Kampf zwischen den Dämonen des Lichts und der Finsternis — ist völlig phantastisch.



wenn wir die Heroenzeit außer acht lassen, bieten uns die übrigen vier Zeitalter — im Gegensatz zu der allgemeinen Annahme — keinen gleichmäßigen Verfall. Insofern Meyer jedoch jeder Hälfte seines geteilten Systems ein logisches Schema der Entartung bzw. des Wandels zuerkennt, kann auch seine Interpretation in Zweifel gezogen werden. Ich will nur einen Einwand nennen: Um die Entwicklung der zweiten Hälfte von der Herrschaft roher Gewalt zu der Herrschaft des Intellekts aufzuspüren, muß er anderen Herausgebern folgen und Zeile 189 einklammern. Diese Zeile bezeichnet die Angehörigen des eisernen Geschlechts als „Männer, deren Recht in ihrer Faust liegt; einer wird die Burg des anderen zerstören“<sup>47</sup>. Für „Burg“ könnten wir „Stadt“ einsetzen, um diese Aussage mit dem in Einklang zu bringen, was Meyer das Thema gesellschaftlicher Zersetzung nennt. Trotzdem bleibt die Tatsache bestehen, daß ἐξαλαπάξει auf eine Kriegshandlung hinweist, und deshalb ist das Schema, wenn wir die Zeile beibehalten — und meiner Ansicht nach müssen wir sie beibehalten<sup>48</sup> —, nicht so rein, wie Meyer es sah. Aber Meyers Zweiteilung ist ohnehin fragwürdig. In Zeile 144 sagt Hesiod, das eherne Geschlecht sei vom silbernen γένος völlig verschieden<sup>49</sup>. Das ist eine verbindende und erweiternde Bemerkung, die andeutet, daß Hesiod an dieser Stelle nicht eine neue Reihe begann und daß das eherne Geschlecht nicht als ein Neueinsatz | parallel zum goldenen γένος gemeint war, sondern daß es vielmehr in seiner Art eine Verlagerung des silbernen Geschlechts darstellt, so wie das silberne Geschlecht eine Verlagerung des goldenen gewesen war. Und schließlich beruht Meyers Zweiteilung auf den angeblichen Regierungszeiten von Kronos und Zeus; aber wie wir sogleich nachweisen werden, haben diese beiden Götter in den Fünf Weltaltern nicht die Funktion, die Meyer ihnen zuschreibt.

Trotz dieser Vorbehalte ist vieles von dem, was Meyer über die Geschlechter sagt, überzeugend. In gewissem Sinne ist das silberne

<sup>47</sup> χειροδίκαί· ἕτερος δ' ἑτέρου πόλιν ἐξαλαπάξει.

<sup>48</sup> Vgl. H. M. Hays, a. a. O. S. 103: „Das ist die einzige Stelle im eisernen Zeitalter, an der Hesiod auf den Krieg anspielt“, und Hesiod weiß, daß der Krieg nicht mit der Heroenzeit verschwunden ist. Vgl. auch den Anhang.

<sup>49</sup> οὐκ ἀργυρέω οὐδὲν ὁμοῖον...

γένος die Umkehrung des goldenen — die gleichen Bedingungen, aber eine zweite Ernte von Menschen, die verdorben ist — so wie das Heroengeschlecht die Umkehrung des ehernen γένος ist — gleiche Bedingungen, aber Einführung eines ritterlichen Ehrenkodex. Die Logik zwingt Meyer zu der Feststellung, da das Heroengeschlecht Hesiods eigener Beitrag zu einem alten Schema sei, müsse dies auch beim silbernen Geschlecht der Fall sein, und deshalb habe das ursprüngliche Schema nur aus Gold, Erz und Eisen bestanden. Andere sehen die Dinge anders; nach Wilamowitz<sup>50</sup> waren das goldene, das silberne und das eiserne γένος ursprünglich, und Hesiod fügte nicht nur das Heroengeschlecht, sondern auch das eiserne hinzu. Allgemein sind die Gelehrten der Ansicht, Hesiod habe in der Überlieferung ein nicht voll entwickeltes Schema vorgefunden und er habe es erweitert und abgewandelt nach Prinzipien, die schwierig zu erklären sind. Der Charakter des Originalschemas unterscheidet sich in den kritischen Darstellungen beträchtlich, aber die meisten neigen zu der Ansicht, daß alle vier metallenen γένη ursprünglich waren und daß Hesiod ein völlig logisches Schema verdarb, indem er sein Heroengeschlecht hereinbrachte<sup>51</sup>.

Meiner Meinung nach nützt es wenig, wenn man herauszufinden versucht, was für ein Schema Hesiod fertig vorfand und was er von sich aus hinzufügte<sup>52</sup>. Offenkundig wollte Hesiod die λεγόμενα in bezug auf die Vergangenheit berichten. Wenn einige dieser λεγόμενα von der Tradition geordnet worden waren, bevor er sie aufgriff, handelt es sich um dasselbe Problem wie bei der Homerischen Frage. Was uns betrifft, so brauchen wir uns bei der Kürze des Abschnitts und der geringen Zahl äußerer Zeugnisse lediglich mit dem Endprodukt zu beschäftigen. Was überlieferte uns Hesiod,

<sup>50</sup> Wilamowitz, a. a. O. S. 139 f.

<sup>51</sup> Vgl. J. Kerschensteiner, „Zu Aufbau und Gedankenführung von Hesiods Erga“, Hermes 79 (1944) S. 170 Anm. 1. Andererseits glaubt ein so konservativer Philologe wie Kühn (Würzburger Jahrbücher 2, 1947, S. 284 Anm. 1), Hesiod könne für einen derartigen Konstruktionsfehler nicht verantwortlich sein und das Heroengeschlecht sei ein orphischer (!) Einschub, der aus dem gleichen Gedankenkomplex stamme wie Pindar, *Ol.* 2, 75 ff.

<sup>52</sup> Die östlichen Parallelen helfen uns hier nicht weiter; vgl. Anm. 44.

und was für eine Anordnung befriedigte ihn? Welche falschen Vorurteile unsererseits mögen schuld sein, wenn sein Plan uns nicht befriedigt?

Hesiod gibt uns ein Vielerlei von Dingen. Da sind zunächst die γένη. Da sind aber auch die scheinbar belanglosen Berichte über den Ursprung der verschiedenen Arten von Geistern. Das Stück eschatologischer Spekulation, das jedem γένος — mit Ausnahme des gegenwärtigen — an seinem Ende angehängt ist, hat die Erklärer häufig vor ein Rätsel gestellt. Das goldene γένος wird zu seligen Geistern auf der Erdoberfläche, | das silberne γένος verwandelt sich in selige Geister unter der Erde, und so fort. Hesiods antike Nachahmer empfanden anscheinend dieselbe Verlegenheit wie die modernen Kritiker, denn sie folgten ihm in diesem Punkt nicht und ließen jene Spekulationen als belanglos für die Geschichte wegfallen. Und doch könnte es sein, daß die Epigonen durch das Herausnehmen der Eschatologie das Bild in historischem Sinne beträchtlich ärmer machten.

Offenbar anerkannte die Zeit Hesiods vier verschiedene Arten von Geistern: die seligen reichtumspendenden Geister, die unsichtbar über unseren Handlungen wachen<sup>53</sup>; die Dämonen unter der Erde; die anonymen Toten des Hades; und die glücklichen Heroen im Elysium<sup>54</sup>. Durch einen Akt synkretistischer Verschmelzung brachte es Hesiod fertig, diese vier Gruppen mit den vier historischen Geschlechtern, die dem gegenwärtigen eisernen Geschlecht

<sup>53</sup> Z. 124 f.: οἱ ὅα φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα / ἡέρα ἐσσάμενοι πάντῃ φοιτῶντες ἐπ' αἶαν. Man hat diese Zeilen angezweifelt, weil Plutarch und Proklos sie nicht erwähnen und weil sie Z. 254 f. wiederholt werden, wo sie sich nicht auf gütige, sondern vielmehr auf vergeltende Gottheiten beziehen. Vgl. dazu den Anhang.

<sup>54</sup> Im Zusammenhang mit der vierten Gruppe von Toten erhebt sich die Frage, ob Hesiod sagen will, daß alle Angehörigen des Heroengeschlechts ins Elysium kamen, oder ob sich das μὲν—δὲ in Z. 161 und 167 auf zwei verschiedene Gruppen bezieht. Die Gelehrten sind sich in diesem Punkt nicht einig: Paley, Rohde, Wilamowitz und Mazon schicken alle Heroen auf die Inseln der Seligen, während Waltz, Peppmüller, Evelyn-White, Meyer, Sinclair und v. Fritz das Elysium auf wenige Auserwählte beschränken. Von Fritz (in *Review of Religion* 11, 1947, S. 235)

vorangingen, zu verbinden. Diese Verbindung gelingt nicht immer glatt; zum Beispiel werden die Angehörigen des silbernen γένος, die in ihrem Leben gottlos und schwach waren, nach ihrem Tod zu unterirdischen Dämonen, „zweiten Ranges (verglichen mit den

stellt fest, daß bei Homer Menelaos der einzige sei, von dem ausdrücklich gesagt werde, er komme ins Elysium (Od. 4, 561—569). Hays (a. a. O. S. 99 f.) denkt ähnlich: in der gesamten griechischen Literatur würden nur Menelaos, Peleus, Kadmos, Achilleus und Diomedes auf die Inseln der Seligen versetzt. Doch die grammatische Situation, obwohl nicht beweiskräftig, scheint eher für die gegenteilige Ansicht zu sprechen (vgl. Mazon, a. a. O. S. 339 Anm. 4; vgl. auch meine Bemerkungen zu den Zeilen 169 a—e im Anhang), und Proklos (S. 119 f.) verstand den Abschnitt sicher in dem Sinne, daß alle Heroen nach ihrem Tod auf die Inseln der Seligen kamen. Auf jeden Fall kann man erwarten, daß dieses Geschlecht seinen besonderen eschatologischen Aufenthaltsort hat, genau wie die übrigen Geschlechter den ihrigen zugewiesen bekamen. Es kann nicht einfach ein Teil des γένος spurlos verschwinden; vgl. meine Bemerkungen über die Erhaltung der Materie, unten S. 630. Die Hauptsache aber ist: diejenigen Philologen, nach deren Ansicht es nur einigen wenigen Angehörigen des Heroengeschlechts gelang, die Inseln zu erreichen, müssen die Heroen, die vor Troja und vor Theben fielen, ausschließen. Aber dort starben einige der berühmtesten Heroen, und praktisch fanden fast alle großen Heroen den Tod im Kampf. Die Teilung würde also zu dem widersinnigen Ergebnis führen, daß es nur denen, die friedlich in ihrem Bett starben, beschieden war, das Elysium zu erreichen, während die übrigen einfach verschwanden. Man könnte argumentieren, daß die ersten, d. h. diejenigen, die nicht in den Kriegen getötet wurden, überhaupt nicht starben, sondern leibhaftig auf die Inseln entrückt wurden; der Wortlaut der Prophezeiung des Proteus an Menelaos (Od. 4, 561—569) könnte diese Vorstellung glaubhaft erscheinen lassen. Aber es gibt nichts in Hesiods Text, was auf eine solche Abweichung von seinem allgemeinen Schema hinweisen würde. Außerdem wäre das Elysium ein sehr dünn bevölkerter Ort — in offenem Widerspruch zu dem archaischen *horror vacui* und zu dem überfüllten Elysium bei Vergil —, wenn alle Heroen, die im Zusammenhang mit den Kriegen starben, davon ausgeschlossen wären. Es ist natürlich denkbar, daß Hesiod hier einfach die Lust anwandelt, sich in einer kleinen pazifistischen Moralpredigt zu ergehen. Aber die Unbeschwertheit des Tones spricht dagegen: wenn Hesiod wirklich hätte moralisieren wollen, hätte er gewiß dicker aufgetragen.

unsichtbaren Geistern), doch stehen auch sie trotz allem | in Ehren“<sup>55</sup>. Es ist recht peinlich, wenn erklärt wird, die unterirdischen Dämonen, sicherlich bei den Griechen die angesehenste Gruppe unter den Geistern, seien geringer und würden weniger verehrt als die unsichtbaren reichtumspendenden Geister. Es ist anzunehmen, daß sie nur deshalb geringer sind, weil es Hesiod beliebte, sie mit dem silbernen γένος in Verbindung zu bringen. In Wirklichkeit hatte er gar keine andere Wahl, weil die berühmten Dämonen — Ödipus, Herakles usw. — wegen ihrer Vergehen gegen die göttlichen Gesetze allgemein bekannt waren. Wenn also die Verächter der Götter zu μάκαρες werden, dann ist dies vielleicht nicht so sonderbar, wie manche Kritiker gemeint haben<sup>56</sup>. Und trotzdem bleiben Widersprüche. In erster Linie bleibt natürlich der Umstand, daß Hesiod es für richtig hielt, das biographische und das eschatologische Material überhaupt miteinander zu verbinden. Wahrscheinlich lautet die Antwort, daß seine Arbeitsgrundsätze sein Auswahlvermögen beschränkten. Die Wiedergabe der Tradition war seine Aufgabe; alles, was er tun konnte, war, die Einzelheiten, die λεγόμενα, so interessant und wirksam wie nur irgend möglich anzuordnen. Von seinem Standpunkt aus verdient das eschatologische Material ebenso vollständig gesammelt zu werden wie das historische; und wenn man beides miteinander verbinden kann, wird die Straffheit der Darstellung, die Einheit des Gedichts, erhöht. Außerdem machte Hesiods Perspektive, die eher auf γένη als auf Individuen ausgerichtet war und die daher mit größeren Massen arbeitete als die Mythenerzähler, es ihm sozusagen zur Pflicht, das Verhalten von Massen zu berücksichtigen. Um einen modernen Ausdruck zu verwenden: die γένη waren eher geeignet, zu einer Entdeckung des Gesetzes von der Erhaltung der Materie zu führen, als dies die Behandlung von Einzelpersönlichkeiten getan hätte<sup>57</sup>. Sobald Hesiod einmal ein γένος heraufbeschworen

<sup>55</sup> Z. 142: δεύτεροι, ἀλλ' ἔμπης τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ.

<sup>56</sup> Kerschensteiner (Platon und der Orient S. 163) gehört zu ihnen.

<sup>57</sup> Es ist nützlich, sich daran zu erinnern, daß Alkaios fr. 320 Lobel-Page (fr. 23 Diehl) zu einer ähnlichen philosophischen Erkenntnis kam: καὶ κ'οὐδὲν ἐκ δένος γένοιτο.



hatte, war es schwierig, es wieder fallenzulassen. Das Klassengerüst von Hesiods Darstellung legte ihn also fest; wie ein Naturwissenschaftler mußte er darüber nachdenken, was aus der Masse werden würde, nachdem sie ihre Hauptfunktion in dem nächstliegenden Forschungsfeld erfüllt hatte. Das Ergebnis waren die eschatologischen Anhänge. Diese Neigung, eine Masse oder ein γένος durch verschiedene Manifestationen hindurch zu verfolgen, entspricht der Untersuchung der Wirklichkeit in ihren aufeinanderfolgenden Aggregaten oder Zuständen durch die Ionier.

Unlogisches, Unpassendes und Überflüssiges, das sich daraus ergibt, wird nicht beseitigt. Die *Odyssee* sagte, Menelaos werde ins Elysium kommen<sup>58</sup>; daher wird das Heroengeschlecht, das selbst durch die Werke Homers inspiriert ist, nach seinem Erdenleben an den Küsten des Okeanos angesiedelt, wobei es keine Rolle spielt, ob ein solches Schicksal besser oder schlechter ist als das Weiterleben der ehernen Männer im Hades. Hesiod ist nicht darauf aus, ein Schema der Entartung aufzustellen. Er beginnt zwar mit einem glücklichen Zeitalter, einer Utopie unter der Herrschaft des Kronos, und er endet mit der erbärmlichen Gegenwart, die unter den Ungerechtigkeiten seiner Zeitgenossen schwer leidet. Dazwischen jedoch macht er Platz für die Überlieferung und für seine eigene wahrscheinlichste Rekonstruktion dessen, was sich in der Zwischenzeit zwischen Gold und Eisen ereignet haben muß: das silberne Geschlecht als ein eindeutiger Abstieg | vom goldenen, das eherne als „archäologische“ Erinnerung des Volkes, das heroische als Einspannung epischer Gegebenheiten.

Daß ein konsequentes Schema fortschreitender Entartung nicht in Hesiods Absicht lag, wird am Beginn der Darstellung des eisernen γένος angedeutet: „Wenn ich doch nur nicht zu den fünften Männern gehörte, sondern früher gestorben oder später geboren wäre“<sup>59</sup>! Bedeutet dies, daß eine spätere Generation besser sein wird als die gegenwärtige? Nestle<sup>60</sup> vertritt diese Ansicht und

<sup>58</sup> *Od.* 4, 561–569.

<sup>59</sup> Z. 174 f.: μηκέτ' ἔπειτ' ὄφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι / ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι.

<sup>60</sup> W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos* (Stuttgart 1942) S. 50.

schreibt Hesiod eine zyklische Geschichtsauffassung zu, wie sie in manchen orientalischen Texten und, mit Abwandlungen, auch bei Platon und Polybios sich findet. Aber ein einziger Blick auf die streng einlinige Anordnung der *Theogonie* sollte genügen, um diese Möglichkeit auszuschließen; und Tzetzes hatte recht, wenn er bemerkte<sup>61</sup>: „Diejenigen, die sagen, Hesiod meine, das zukünftige Geschlecht werde gut sein, befinden sich im Widerspruch zu Hesiods Absicht.“ Tatsächlich kann man aus den fast unmittelbar folgenden Zeilen den entgegengesetzten Gedanken herauslesen: „Und doch ist selbst hier Gutes mit den Übeln vermischt. Zeus wird auch dieses γένος sterblicher Menschen vernichten; dies wird geschehen, wenn sie schon bei der Geburt graue Schläfen haben“<sup>62</sup>. Proklos<sup>63</sup> schloß aus diesen Zeilen, nach dem eisernen Geschlecht werde es noch schlimmere Menschen geben. Aber auch davon steht nichts im Text. Der Text betont lediglich — denen zuwider, die eine konsequente Entartung feststellen wollen — die Tatsache, daß sogar im eisernen γένος, so schlecht es auch sein mag, dem Schlechten etwas Gutes beigemischt ist. Es ist bemerkenswert, daß zugunsten des silbernen Geschlechts keine derartige Einschränkung gemacht worden war.

<sup>61</sup> S. 121: ἐναντίως τῷ Ἡσιόδῳ καὶ οὐ κατ' ἐκεῖνόν φασι...

<sup>62</sup> Z. 179—181: ἀλλ' ἔμπης καὶ τοῖσι μεμείξεται ἐσθλὰ κακοῖσιν. / Ζεὺς δ' ὀλέσει καὶ τοῦτο γένος μερόπων ἀνθρώπων, / εὔθ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν. Zu πολιοκρόταφοι in Z. 181 vgl. die witzige Bemerkung Ed. Meyers, a. a. O. S. 55: „Das ist der Charakter unserer Zeit, die Altklugheit, die Frühreife, bei der die Gelbschnäbel unendlich viel weiter sind als ihre Väter, ganz im Gegensatz zum silbernen Zeitalter, das in blasierter Verdummung zugrunde ging.“ Vgl. auch Wilamowitz, a. a. O. S. 62: „gar nicht lebensfähig“, und Kerschensteiner, Platon und der Orient, S. 164 ff., die zugibt, daß die orientalischen Parallelen für den Abschnitt Hesiods nicht bedeutsam oder zumindest für seine Interpretation nicht verbindlich sind. G. Broccia, „Giustizia e vita nel mito esiodeo delle cinque razze“, La Parola del Passato 6 (1951) S. 95—101 macht einige interessante Bemerkungen zu dieser Stelle. Für ihn löst sich der Gegensatz zwischen Jugend und Alter, zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, in den Gegensatz zwischen Leben und Tod auf; πολιοκρόταφοι weist daher lediglich auf die Todesnähe des gegenwärtigen Geschlechts hin.

<sup>63</sup> S. 122 f.

Tzetzes<sup>64</sup> glaubt, Hesiod mache dieses Zugeständnis, um Perses nicht zu entmutigen. Vielleicht noch besser: das Zugeständnis entspringt der Ehrlichkeit des Historikers Hesiod; trotz seines Moralisieren und trotz seines Schemas kann er vor dem Guten, das vorhanden ist, nicht die Augen verschließen.

Was Hesiods „Wenn ich doch später geboren wäre!“ angeht, so ist es wahrscheinlich das beste, diese Worte als umgangssprachlichen Ausdruck der Abkehr von der Wirklichkeit zu deuten; sie zeigen den Ekel, den Hesiod vor der Gegenwart empfindet, sind aber nicht in dem Sinne ernst zu nehmen, als spiegle sich darin eine historische Zeittafel<sup>65</sup>. Trotzdem weist das ἤ ἔπειτα darauf hin, daß Hesiods Denken nicht von der Idee der Entartung besessen ist. Hesiod besitzt die Flexibilität, die Neutralität des Empirikers, der die Fakten und Gegebenheiten so annimmt, wie sie auf ihn zukommen, der sie sogar zu einem Modell gestaltet, wie alle Historiker es tun müssen, der jedoch nicht zulassen wird, daß sein Modell die Fakten beeinflusst. Im Gegensatz zu den Mythen einer zyklischen Vernichtung läßt Hesiod die Aussicht offen. Sicherlich wird auch das gegenwärtige Geschlecht eines Tages zu Ende gehen; aber die Herrschaft des Zeus steht fest, daher wird es keinen radikalen Neuanfang geben. Niemand kann sagen, was nach dem gegenwärtigen Geschlecht kommt.

Eine der eigentartigsten Erscheinungen an Hesiods Darstellung des eisernen γένος ist schließlich die durchgängige Verwendung des Futurums. „Jetzt ist das γένος ein eisernes; weder bei Tage werden sie ruhen...“<sup>66</sup>. Von hier bis zum Schluß des Abschnitts tritt das Futurum an die Stelle des Präsens, als sei diese Darstellung eher eine prophetische Vision als eine Schilderung gegenwärtiger Übel.

<sup>64</sup> S. 122. Vgl. auch Proklos, auf derselben Seite.

<sup>65</sup> Vgl. Theognis 357 f.: ὥς δέ περ ἐξ ἀγαθῶν ἔλαβες κακόν, ὥς δὲ καὶ αὖτις / ἐκδύναι πειρῶ θεοῖσιν ἐπευχόμενος. Hier wird die Gegenwart instinktiv als Tiefstand zwischen zwei Blütezeiten gesehen. Vielleicht könnte man sagen: Hesiods Stoßseufzer verbindet das Todesverlangen des Achilleus (*Il.* 18, 86 ff.) mit der Sehnsucht Nestors, wieder jung zu sein (*Il.* 7, 157).

<sup>66</sup> Z. 176 f.: νῦν γὰρ δὴ γένος ἐστὶ σιδήρεον· οὐδὲ ποτ' ἡμᾶρ / παύσονται καμάτου καὶ οἴζυος...

Wilamowitz<sup>67</sup>, ausgehend vom Genfer Papyrus, liest παύονται statt παύσονται: „Auf ἐστί kann nur das Präsens παύονται folgen.“ Aber in diesem Falle müßte man alle Futura in Präsentia verwandeln: eine unmögliche Forderung. Dagegen ist Waltz<sup>68</sup> der Meinung, das Futurum παύσονται habe auf alle folgenden Verben bis Zeile 201, bei denen man eher das Präsens erwartet hätte, eingewirkt und auf diese Weise der Darstellung den Charakter einer Prophezeiung gegeben. Aber diese Vorstellung, daß die Sprache den Gedanken völlig automatisch forme, ist heute nicht mehr annehmbar. In dem Abschnitt mag etwas von prophetischer Leidenschaft stecken; Hesiod sieht die Gegenwart als Teil einer Zukunft, die in zunehmendem Maße ihre eigene Strafe herbeiführt. Aber hier empfiehlt sich eine andere Überlegung. Der „modale“ Charakter des griechischen Futurums ist allgemein bekannt. Als eine Weiterentwicklung des alten Desiderativs kann das Futurum viele Nuancen des Wünschens oder Wollens ausdrücken: von fester Absicht bis zu unbestimmter Erwartung, Hoffnung oder Furcht. Gewöhnlich ist es auf einen persönlichen Willen bezogen, aber es kann auch in dem Sinne verwendet werden, daß es sich auf eine äußere oder eine psychologische Notwendigkeit bezieht<sup>69</sup>. Ich würde die Futura des eisernen Zeitalters als Formulierungen des notwendigen Resultats erklären: angesichts der gesellschaftlichen und materiellen Verhältnisse der Gegenwart — die Hesiod als bekannt voraussetzt und daher nicht schildert, wie er es im Falle der anderen Metallzeitalter getan hatte — müssen sich diese Phänomene zeigen, und sie werden sich noch | weiterhin zeigen, solange die Menschen eisern bleiben. Diese Verwendung des Futurums, die mit dem gnomischen Futurum verwandt zu sein scheint<sup>70</sup>, kann vielleicht als deterministisches Fu-

<sup>67</sup> Wilamowitz, a. a. O. *ad loc.*

<sup>68</sup> Vgl. Hays, a. a. O. S. 101.

<sup>69</sup> E. Schwyzer — A. Debrunner, Griechische Grammatik Bd. 2 (München 1950) S. 290 bezeichnen dies als prospektiven Gebrauch des Futurums. Vgl. auch van Groningen, a. a. O. S. 111: „Greek has no real future of fact.“

<sup>70</sup> W. W. Goodwin, Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verb (London 1881) S. 36. Vgl. jetzt auch die Bemerkungen von W. K. Pritchett, in American Journal of Philology 76 (1955) S. 12 f.

turum bezeichnet werden; sie setzt ein gründliches Verständnis des Kausalprinzips voraus<sup>71</sup>.

## V

Doch nun zurück zu der grundsätzlichen Frage. Zugegeben, Hesiod zeigt einen empirischen Geist, der ihn hindert, Widersprüche zu tilgen, und der ihn dazu bringt, Dubletten und Alternativen anzuführen. Zugegeben, er ordnet seine Gegebenheiten in einem Modell an, das es ihm erlaubt, die aufeinanderfolgenden Blütezeiten der menschlichen Kultur in ihren Grundzügen darzustellen. Zugegeben, er sammelt seine λεγόμενα, um zu erklären, wie wir dahin kamen, wo wir uns heute befinden; mit anderen Worten: er hat eine ätiologische Absicht. Doch ist nicht all das auch auf dem Weg des Mythos möglich? Nur wenn wir überzeugend nachweisen können, daß der Abschnitt der Fünf Weltalter nicht Mythologie ist, können wir unsere Behauptung plausibel machen, daß dieser Abschnitt die erste Offenbarung der historischen Begabung der Griechen darstellt. Es muß noch einmal betont werden, daß Geschichtsschreibung nicht exakte Geschichtsschreibung zu sein braucht. Auf den geistigen Typ kommt es an, nicht auf die Richtigkeit der erzählten Tatsachen. Wir sind nicht an der historischen Wahrheit oder an einem Geschichtsbewußtsein interessiert, sondern an einer Betrachtungsweise der Vergangenheit die das Prädikat „historisch“ verdient, weil sie sich von den Fesseln der mythologischen oder theologischen Perspektive befreit hat.

Im allgemeinen gelten die Fünf Weltalter als ein Produkt mythischen Denkens. Das findet um so mehr Anklang, weil die ältesten Historiker — Akusilaos, Pherekydes, Panyassis usw. — bekanntlich mythische Vorgeschichte und sonst kaum etwas behandeln. Es ist

<sup>71</sup> Dieses Futurum ist gleichbedeutend mit dem ἀνάγκη εἶναι (das selbst abwechselnd mit εὐθήςσας verwendet wird) der Hippokratischen Schrift Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων. Vgl. Empedokles fr. 12, 3 D., mit Panzerbieters Emendation. Vgl. auch das Futurum mathematischer Resultate: Demokrit fr. 155 D.; Platon, *Menon* 82 D ff., wo γίγνεσθαι und ἔσσεσθαι miteinander abwechselnd verwendet werden; etc. etc.



jedoch bedeutsam, daß ein so rationalistischer Historiker wie Dikaiarchos, der im allgemeinen die überlieferte Mythologie geringschätzt, Hesiods Schema als historisch begründet anerkannte, obwohl er meinte, man müsse einige mythische Äußerlichkeiten daraus entfernen, bevor man es verwerten könne<sup>72</sup>. Zumindest für einen der späteren Autoren lieferte Hesiod also ein historisches Modell, keinen Mythos. |

Aber wir wollen selber einmal genauer zusehen. Der Mythos, so erfahren wir<sup>73</sup>, muß immer einen Abschluß haben; die mythische Vergangenheit ist kein endloser Zeitraum, sie hat einen Anfang und ein Ende. Offenkundig trifft dies für Hesiods Schema nicht zu; es führt uns bis in die Gegenwart, und es stellt sich diese Gegenwart keineswegs als abgeschlossen vor. Ferner ist im Mythos die Zeugung die einzig denkbare Form des Entstehens, es sei denn, eine persönlich interessierte Gottheit werde schöpferisch tätig. Nun wird in der *Theogonie* dieses mythische Prinzip zweifellos beibehalten, und die Erschaffung der Pandora in den *Erga* wird ausführlich erklärt als zweckvoller schöpferischer Akt seitens einer Anzahl einschlägiger Götter, die namentlich genannt sind. Aber läßt sich von den Fünf Weltaltern dasselbe behaupten<sup>74</sup>? In der

<sup>72</sup> τὸ λίαν μυθικὸν ἀφέντας etc.: fr. 49 Wehrli (F. Wehrli, Die Schule des Aristoteles, Heft I: Dikaiarchos, Basel 1944), aus Dikaiarchos Βίος Ἑλλάδος. Dikaiarch zitiert sogar *Erga* 116–119. Seine Formulierung der hesiodischen Reihenfolge ist mehr peripatetisch als hesiodisch. Sie ist Aristoteles verpflichtet, der die menschliche Gesellschaft in Hirten, Jäger und Bauern einteilt (*Polit.* 1256 a 29 ff.). Wehrli (S. 56) bemerkt, durch die Übernahme der Perspektive Hesiods setze sich Dikaiarch in Widerspruch nicht nur zur Kulturentstehungslehre der Sophisten, sondern auch zu der Platons und Theophrasts. Wehrli (S. 64) sieht darin einen Beweis für die Unwissenschaftlichkeit des Werkes von Dikaiarch. Aber inwiefern ist das sophistische Schema des technischen Fortschritts wissenschaftlicher als das hesiodische Modell? Beide beruhen auf der Erinnerungskraft des Volkes, beide sind aus einem moralischen oder politischen Programm abgeleitet, keines von beiden gründet auf Feldforschung oder Tests.

<sup>73</sup> Vgl. neuerdings B. A. van Groningen, a. a. O. S. 98.

<sup>74</sup> Van Groningen, a. a. O. S. 87 scheint an die *Theogonie* zu denken, wenn er die obige Aussage allgemein auf Hesiod bezieht.

*Theogonie* und in den Prometheus- und Pandora-Abschnitten der *Erga* liegt der Nachdruck auf Eigennamen. Da wird in Eigennamen und Familieneinzelheiten geschwelgt, so daß wir diese Kapitel als genealogisch im eigentlichen Sinne des Wortes bezeichnen dürfen. Das gilt jedoch keineswegs für die Fünf Weltalter.

Dem Buchstaben nach werden die beiden ersten γένη von den Olympiern (Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες) geschaffen, während das dritte und vierte — und möglicherweise das fünfte, falls Zeile 169 d echt sein sollte, was kaum wahrscheinlich ist — von Zeus geschaffen werden. Meyer<sup>75</sup> erklärte diese eigenartige „Arbeitsteilung“ folgendermaßen: Hesiod habe auf diese Weise die Erwähnung der ungeschlachten Titanen vermieden, die eigentlich für die beiden ersten γένη hätten verantwortlich sein sollen. Das hängt zusammen mit Meyers unwahrscheinlicher Annahme<sup>76</sup>, Hesiod habe die toten χρύσει mit den Titanen gleichgesetzt, die dann beim Erlöschen des silbernen Geschlechts von dem jetzt triumphierenden Zeus verborgen worden seien. Meyers Argument erwartet von Hesiods Schema zu viel Logik — erstaunlicherweise, denn Meyer wies als einer der ersten darauf hin, daß man damit rechnen müsse, in dem Gedicht logische Widersprüche zu finden<sup>77</sup>. Und doch hat er im Prinzip recht; Zeus wird erst bei der Vernichtung des silbernen γένος erwähnt, weil der Verfasser dieses Abschnitts mit den Gedanken der *Theogonie* vertraut war und daher wußte, daß Zeus ein Nachzügler im Weltenplan war<sup>78</sup>. Diese Berücksichtigung zusätzlicher λεγόμενα ist recht auffallend. Aber fehlt Zeus im ersten Geschlecht wirklich? Ziemlich am Anfang des Abschnitts lesen wir: „Zuerst erschufen die Unsterblichen, die olympische Wohnsitze haben, das goldene Geschlecht der Sterblichen. Sie lebten zu der Zeit, als Kronos im Himmel herrschte<sup>79</sup>.“ Auf den ersten

<sup>75</sup> E. Meyer, a. a. O. S. 37 f.

<sup>76</sup> S. 44.

<sup>77</sup> S. 37/38 Anm. 1.

<sup>78</sup> Dies ist einer der vielen Beweise dafür, daß die *Erga* später sind.

<sup>79</sup> Z. 109—111: χρύσειον μὲν πρῶτιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων / ἀθάνατοι ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες. / οἳ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὃ τ' οὐρανῷ ἐμβασίλευεν.

Blick sieht es so aus, als würden die Olympier hier mit den Titanen, mit den Göttern, die unter Führung des Kronos herrschten, gleichgesetzt. Aber das ist ausgeschlossen; eine Untersuchung der Erwähnungen des Olymps bei Hesiod, einschließlich der Worte Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες, beweist, daß dieser Berg stets mit der Generation und der Herrschaft des Zeus verknüpft wird. Die Titanen und Kronos heißen nie olympisch; die vorliegende Stelle bildet die einzige scheinbare | Ausnahme. Das läßt sich nur so erklären: Der Name des Kronos wird in diesem Abschnitt verwendet, weil das erste γένος mit jener uralten Märchenzeit verbunden werden soll, als Kronos angeblich König war. Daher wird Zeus erst nach dem ersten Geschlecht eingeführt. Im übrigen wird von Göttern gesprochen: die Götter schufen, die Götter vernichteten. Und dieser göttliche Mechanismus wird entweder als „die Olympier“ oder, persönlicher, als „Zeus“ bezeichnet. Daß der Ausdruck „Olympier“ zu der Erwähnung des Kronos nicht paßt, scheint den Verfasser nicht zu stören; sein Gedankengang verläuft also nicht nach den Prinzipien der *Theogonie*, die Art seines Denkens ist im Grunde nicht genealogisch. „Die Olympier schufen“ ist eine Formel, eine fast abstrakte Formel, welche den Beginn einer neuen Epoche ankündigt. In dieser Formulierung ist von einem persönlichen schöpferischen Bemühen seitens eines individuellen Gottes oder einer Gruppe von Göttern nicht mehr viel zu spüren. „Zeus schuf“ ist ähnlich abstrakt; Zeus repräsentiert hier nicht den Gott mit dem Donnerkeil, den Gott der kosmischen Gerechtigkeit, sondern die dynamischen Kräfte, die eine neue Epoche einleiten. Der Stil ist immer noch mythisch; der Akt des Denkens, der dahinter steht, ist etwas Neues.

Jetzt bemerken wir allmählich, daß in dem gesamten Abschnitt erstaunlich wenige Personennamen vorkommen. Die Olympier schufen nicht einen Adam oder einen Deukalion, sondern ein goldenes γένος. Sehen wir von ein paar geographischen Bezeichnungen wie Hades, Ozean und Olymp ab, dann sind die einzigen Namen, die wir erfahren, auf der Seite der Götter Zeus und Kronos, auf der Seite der Menschen Theben, das Kadmeische Land, Ödipus, Troja und Helena. Es ist bezeichnend, daß die menschlichen Namen alle in dem Bereich von vier Zeilen (162–165) enthalten sind.

Es sind Namen aus dem epischen Material, das Hesiod veranlaßte, ein Heroengeschlecht anzuführen. Diese Namen haben auch keine mythische Funktion; sie werden nicht genannt, weil die Personen, auf die sie hinweisen, in der Erzählung eine wichtige Rolle spielen. Sie tragen vielmehr den Charakter von Randbemerkungen. Sie werden nur als Beispiele genannt; in Wirklichkeit ist das heroische γένος umfassend und anonym wie die übrigen. Achtungsgebietende Individuen, mythische Heroen, haben in Hesiods Entwurf keinen Platz. Um den Unterschied zu erfassen, der zwischen einer derartigen Geschichte der Gruppenbildungen der Menschheit einerseits und anderen, besonders orientalischen Darstellungen der Vergangenheit besteht, ist ein Vergleich mit dem sumerischen und ägyptischen Material aufschlußreich<sup>80</sup>. Dort stehen immer Namen im Vordergrund, entweder die Namen von Göttern, welche die bösen Sterblichen bestrafen, oder die Namen sagenhafter Könige oder Hirten, die miteinander um die Herrschaft streiten<sup>81</sup>. Bei Hesiod sind Namen überflüssig, weil Hesiod sich für die Folge der Lebensformen interessiert, nicht für die Taten starker Helden oder die Beziehungen zwischen Göttern und Menschen. Was waren die Lebensziele der verschiedenen Geschlechter, fragt Hesiod, was waren ihre wesentlichen sozialen und moralischen Errungenschaften, welche religiöse Einstellung hatten sie, wovon nährten sie sich, wie war ihre körperliche Verfassung, welcher Zusammenhang be-

<sup>80</sup> Eine praktische Sammlung und Erörterung dieses Materials bietet R. C. Dentan (Hrsg.), *The Idea of History in the Ancient Near East* (American Oriental Series vol. 38, Yale 1955) S. 376 ff. Der Band enthält Aufsätze von verschiedenen Autoren über Ägypten, Mesopotamien, Persien, Israel, den hellenistischen Osten usw.

<sup>81</sup> Vgl. E. A. Speisers Beschreibung einer historischen Urkunde aus Mesopotamien, welche die Vergangenheit in fünf Abschnitte einteilt: die Anfänge der Kultur, die Sintflut, die Krise unter dem Hirten Etana, die Rivalität zwischen Kisch und Uruk, und die Epoche von Sargon, Naram und Sin; Dentan, a. a. O. S. 49 ff. In seinem weltlichen Charakter und seinem Versuch, mehrere historische Berichte miteinander zu verbinden, kommt dieses Schema dem Hesiods ziemlich nahe, und doch hat es, im Vergleich damit, einen sehr engen Horizont, und sein Mangel an soziologischem Interesse ist offenkundig.

steht möglicherweise zwischen Nahrung und Körperbau? Diese Liste von Fragen, die in ihrem Umfang an Herodot oder Hippokrates erinnert, kennzeichnet die weite Entfernung, die Hesiod von anderen archaischen Berichterstatlern über die Vergangenheit, wie sie sich in unserer Überlieferung darstellen, trennt.

Die Verbindung soziologischer Abstraktion mit mythischen Formen, von der wir oben sprachen, ist schuld an einigen weiteren Widersprüchen, die häufig zur Tilgung der strittigen Zeilen geführt haben. Zeile 108, von den meisten Philologen bis herunter zu Mazon eingeklammert, jedoch verteidigt von Meyer, Wilamowitz und Sinclair<sup>82</sup>, lautet: „(Denke daran), daß Götter und Sterbliche einen gemeinsamen Ursprung haben.“ Diese Worte stehen unmittelbar vor der ersten Zeile des eigentlichen Schemas: „Zuerst erschufen die Unsterblichen das goldene Geschlecht...“<sup>83</sup> Sinclair meint dazu: „Hesiod will nicht den gemeinsamen Ursprung von Göttern und Menschen verdunkeln oder leugnen, sondern er erwähnt ihn ausdrücklich, um klarzumachen, daß dies den aufeinanderfolgenden Erschaffungen von Menschen durch Götter keineswegs widerspricht.“ Er sieht darin eine Auswirkung des Konflikts empirischer Prinzipien mit einer allzu direkten Mythenschöpfung. Hier befindet sich Sinclair auf der rechten Spur, aber wir können noch deutlicher werden. Hesiod argumentiert folgendermaßen: Wir wissen, daß am Anfang die Götter und die Menschen zusammen lebten<sup>84</sup>. Daher kam das goldene γένος, dasjenige, dessen Angehörige praktisch den Göttern gleich waren, zuerst. Ein moderner Autor hätte sagen können: „Da Götter und Menschen einen gemeinsamen Ursprung haben, was das goldene γένος das erste.“ Aber die Aussage, daß etwas zuerst da war, trifft eigentlich nur für die Geschichte der kosmischen Mächte zu; alles, was nachher kam, wurde geschaffen oder geboren. So schufen die Götter das goldene Geschlecht. Die mythische Formel trägt den Sieg davon,

<sup>82</sup> T. A. Sinclair, in seiner Rezension von P. Mazons Hesiod (édition Budé), *Gnomon* 5 (1929) S. 627 f.

<sup>83</sup> ὥς ὁμοῦθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι, / χρύσεον μὲν πρόωιστα γένος ...

<sup>84</sup> Vgl. *Theog.* 535; Pindar, *Nem.* 6, 1–2.



obgleich sie die Bemühung um Abstraktion, die in das Schema eingegangen ist, teilweise verdunkelt und obgleich sie, oberflächlich betrachtet, einen Widerspruch hereinzubringen scheint.

Ferner sagt Hesiod anlässlich des Niedergangs des goldenen γένος: „Aber nachdem nun die Erde dieses Geschlecht verborgen hat, sind sie selige Geister auf der Oberfläche der Erde. . .“<sup>85</sup> Platon<sup>86</sup> empfand den in diesen Worten enthaltenen Widerspruch so stark, daß er μοῖρα statt γαῖα schrieb: „Nachdem das Schicksal dieses Geschlecht verborgen hat. . .“, und Wilamowitz nahm Platons μοῖρα in seinen Text auf. Aber wieder liegt hier kein Widerspruch vor, nur ein Konflikt zwischen der mythischen Formel und dem abstrakten Gedanken. κατὰ γαῖ' ἐκάλυψε, eine homerische Redewendung, heißt für Hesiod einfach: sie hörten auf zu leben. Die topographische oder eschatologische Bedeutung macht er sich nicht so klar, daß er darin einen Widerspruch erblicken müßte zu seinem Plan, diesen Geistern die Oberfläche der Erde als Aufenthaltsort zuzuweisen.

So ist Abstraktion, oder besser Säkularisierung, eines der Kennzeichen des Hesiodischen Schemas. Die Fabel vom Habicht und der Nachtigall, die sich anschließt<sup>87</sup>, gibt Hesiod eine Ruhepause von der Anstrengung der ungewohnten Disziplin. Es ist, als zöge er sich nach der einzigartigen, intensiven Leistung seines abstrakten Ansatzes in volkstümliche literarische Schablonen zurück. In dieser Fabel macht sich gewissermaßen die mythische Denkweise wieder geltend, die im Schema der Fünf Weltalter gewaltsam in den Hintergrund gedrängt worden war. Selbstverständlich bedeuteten Hesiods Fünf Weltalter keineswegs das Ende des Mythos in der griechischen Geschichtsschreibung. Hekataios ärgerte sich über die fortdauernde Anwesenheit des Mythos und versuchte ihn zu beseitigen, indem er ihn auf seine besondere, ziemlich grobe Weise säkularisierte. Herodot brachte es fertig, das Mythische durch die

<sup>85</sup> Z. 121–123: αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖ' ἐκάλυψε, / τοὶ μὲν δαίμονες ἄγνοοι ἐπιχθόνιοι τελέθουσιν / ἐσθλοὶ ἀλεξίκακοι φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων. Zu der Lesart der Zeilen 122/123 vgl. den Anhang.

<sup>86</sup> Platon, *Kratylos* 397 E.

<sup>87</sup> Z. 202 ff.

Hintertür wieder einzuführen: als Bestätigung dessen, was hinter den Tatsachen steht. Thukydides gab das Mythische auf, aber nicht die höhere Wirklichkeit, der Herodot wieder zu einer geachteten Stellung verholfen hatte. Hesiod steht näher bei Herodot als bei Hekataios, aber er ist beseelt von dem Geist des Thukydides. Nicht nur daß Thukydides sich für den Menschen, und zwar mehr für das Ewig-Menschliche als für die kleinen Leistungen einzelner Nationen, interessiert. Nicht nur, daß — hinter einer täuschenden Fassade eiskalter Objektivität — seine Überzeugung von Gut und Böse seine gesamte Darstellung des Menschenschicksals durchdringt. Die Ähnlichkeit zwischen Hesiod und Thukydides geht noch tiefer. H. Erbse<sup>88</sup> hat uns neuerdings daran erinnert, daß wir bei Thukydides ein Ineinanderweben von zwei Erfahrungsebenen finden, der Ebene der Tatsachen und der Ebene der „höheren Wirklichkeit“. Letzere kann durch Reden und gelegentliche Exkurse den Gang der Tatsachen unterbrechen, nicht wie bei Herodot, wo wir stets deutlich zwischen den beiden Ebenen unterscheiden können und stets zum Ausgangspunkt zurückkehren (Ringkomposition!), sondern in der Weise, daß wir spüren: die „höhere Wirklichkeit“ schließt die Tatsachen ein wie das *genus* die *species* einschließt. Der Kampf zwischen Demokratie und Oligarchie, wie er in Reden und Debatten beleuchtet wird, ist eines der Grundthemen, und die Fakten des Krieges und der politischen Schachzüge, obwohl verifiziert und geprüft, sind gewissermaßen nur das Beweismaterial, die Fußnoten zu dem größeren Thema. Anders als bei Herodot ist es oft schwierig, ja sogar unmöglich, bei Thukydides deutlich zu unterscheiden zwischen dem, was Thema, und dem, was nur Material ist. Auch bei Hesiod gibt es ein Thema: die gesellschaftliche und sittliche Verwirrung des gegenwärtigen Geschlechts. Und das Schema der Fünf Weltalter, mit seinen Einzelheiten und seinem Aufgebot von Fakten, ist ursprünglich als Ätiologie der gegenwärtigen Übel, die durch eine Betrachtung früherer Vorfälle erklärt werden sollen, konzipiert. Aber es ist nicht bloß eine Ätiologie, denn während uns Hesiod seine Sammlung von Fakten und

<sup>88</sup> H. Erbse, „Über eine Eigenart der thukydideischen Geschichtsbeurteilung“, Rhein. Museum 96 (1953) S. 38–62.

λεγόμενα vorführt, scheint er die ursprüngliche Absicht aus den Augen zu verlieren; er wird zu einem Historiker im engeren Sinne des Wortes, der sich damit begnügt, die Vergangenheit zu erforschen bzw. die Berichte über die Vergangenheit — etwas anderes war für einen Griechen, | der die Vorgeschichte untersuchte, nicht möglich; er stellt den ganzen Reichtum der Überlieferung dar, kombiniert so viel von diesem Material, wie er nur kann, ohne den poetischen Faden oder die Einheit des Aufbaus zu verlieren, so daß wir uns fragen müssen, ob seine Geschichtsschreibung und seine Soziologie weniger objektiv oder weniger autonom ist als die Geschichtsschreibung und die Soziologie der Männer, die dreihundert Jahre später sein Erbe antraten.

### *Anhang:*

#### *Eine kurze Übersicht über den Text*

Der vorliegende Aufsatz erwuchs aus einem Versuch, für die Beurteilung des überlieferten Textes, von dem einige Forscher eine entschieden geringe Meinung haben<sup>89</sup>, ein verlässliches Kriterium zu gewinnen. Es gibt eine Anzahl von Zeilen, deren Unechtheit allgemein anerkannt wird, hauptsächlich Z. 120 und 169, die beide nicht in unseren Handschriften enthalten sind<sup>90</sup>. Aber in vielen anderen Fällen sind sich die Gelehrten nicht einig, entweder über den genauen Wortlaut einer Zeile oder über die grundsätzlichere Frage ihrer Echtheit. Im Folgenden sollen einige der wichtigeren Probleme aufgegriffen werden. Die Erörterung fußt auf dem Text der großen kritischen Ausgabe von Rzach (1902).

106: ἐκχορυφώσω. Liddell-Scott-Jones zitiert Hippokr. περὶ νούσων als die einzige andere Stelle, wo dieses Wort vorkommt. Aber χορυφή im Sinne von „wichtiger Punkt des λόγος“ ist häufig bei Pindar, Empedokles, Platon und anderen.

<sup>89</sup> Siehe W. Ferrari, „Erga 122 sq.“, Stud. Ital. Fil. Class. 16 (1939/40) S. 247 f.

<sup>90</sup> Vgl. Sinclair, in Gnomon 5 (1929) S. 627.

107: ἐπισταμένως. A. G. Calva, *Emerita* 23 (1955) S. 219 schlägt vor, ἐπιστάμενος zu lesen und σὺ . . . σῆσι einzuklammern. Doch die Abhängigkeit eines ὡς-Satzes von einem Partizip klingt nicht stilgerecht. Vgl. außerdem die Nachahmung der *Oracula Sibyll.* 1, 69 Geffcken. — Die Zeilen 106 f. sind echt: vgl. oben S. 621 f.

107 f.: ist als fortlaufender Satz zu drucken, wie bei Wilamowitz und Sinclair. Gewiß, der Dichter will nicht den gemeinsamen Ursprung von Göttern und Menschen erörtern; aber vgl. Sinclair, *Gnomon* 5 (1929) S. 627 f., und oben S. 640. Proklos (S. 90 Gaisf.) argumentiert, der gemeinsame Ursprung werde durch den Umstand bewiesen, daß wir einst ein κοινίαν ζωὴν lebten; so entdeckt er keinen Widerspruch, wenn auch vielleicht eine gewisse Ironie: ἀλαζονικὸς δὲ ὁ στίχος δοκεῖ.

120: Diese Zeile, bei Diodor 5, 66 überliefert, scheint von allen neueren Herausgebern — mit Ausnahme von Evelyn-White — verworfen zu werden. Die Scholien enthalten keine Bemerkung zu diesem Vers. In einem späteren Aufsatz, *Classical Quarterly* 18 (1924) S. 143, unterstützt Evelyn-White, jedoch ohne Erfolg, die Argumente Spohns, der die Zeile mit Fr. 82 verbindet; vgl. auch C. Buzio, *Convivium* 1937, S. 695–700: Origenes las eine Handschrift, in der auf Z. 120 das Fragment 82 folgte. Fr. Leo, *Index Lect. Goett.* 1894 S. 21 f., zweifelte den Text Diodors an, da er in einem Abschnitt des fünften Buches vorkomme, von dem E. Bethe („Untersuchungen zu Diodors Inselbuch“, *Hermes* 24, 1889, S. 402–446) nachgewiesen habe, daß er auf der Theogonie des „Epimenides“ fuße. Im großen und ganzen ist es völlig richtig, daß Diodors Fassung der Zeilen 111–120 eine verwässerte, aufgeblasene Nachbildung des Originaltextes darstellt. Aber Z. 120 unterscheidet sich von den übrigen Varianten | dadurch, daß sie eine vollständige Zeile bildet und daß sie offenkundig nicht aus anderen Teilen des Gedichts herangeholt ist. Sollte man nicht besser annehmen, daß Z. 120 von den Alexandrinern hinausgeworfen wurde, weil sie Schafe erwähnt und so die Schafe des vierten Geschlechts (Z. 163) vorwegzunehmen scheint? Auf Grund des vorliegenden Materials läßt sich keine abschließende Antwort geben, aber man sollte festhalten, daß die Zeile zwei willkommene Fakten beisteuert: sie fügt zu dem landwirtschaftlichen Reichtum des seligen Geschlechts Herden hinzu

(vgl. auch Z. 234; da Hesiods Goldenes Zeitalter keine zivilisationsfeindliche Utopie ist, darf man keine Beschränkung auf die allernotwendigsten Dinge des Ackerbaus erwarten) und vollendet so die Fülle seines ὄλβος; und sie hebt noch einmal, durch Schlußformel und Ringkomposition, die Nähe dieses Geschlechts zu den Göttern hervor.

121: Platon setzt μοῖρα für γαῖα, und Meyer und Wilamowitz folgen ihm in diesem Punkt; γαῖα ist die richtige Lesart; vgl. oben S. 641.

122 f.: ist zu lesen wie oben S. 641 Anm. 85. Diese Lesart ist die von Leo, Wilamowitz, Evelyn-White, Ferrari und anderen, doch ziehe ich das τελέθουσιν aus *Pol.* 469 a dem καλέονται aus *Krat.* 398 a vor. In Z. 141 wird καλέονται durch μάκαρες θνητοί, was ja fast auf ein Oxymoron hinausläuft, verlangt; die Stellung von ὑποχθόνιοι sorgt dafür, daß es damit nicht in Konflikt gerät. Dagegen weist in Z. 122 die Zwischenstellung von ἐπιχθόνιοι wie auch die schlichte Wendung δαίμονες ἄγνοί eher auf ein Verbum des Seins als des Nennens hin.

124 f.: eingeklammert von Rzach, Wilamowitz, Sinclair, Deichgräber (*Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 70, 1951/52, S. 20 Anm. 1) und anderen, aber verteidigt von Rand. Vieles scheint gegen diese Zeilen zu sprechen: 1. sie werden Z. 254 f., im Zusammenhang mit dem Hymnus auf die Gerechtigkeit, wiederholt; 2. sie waren Plutarch, Macrobius und Proklos nicht bekannt; nur Tzetzes und Moschopoulos machen zu den Zeilen an dieser Stelle eine Bemerkung. Dagegen ist folgendes zu sagen: 1. Unsichtbarkeit ist ein häufiges Attribut von Geistern (vgl. auch *Erga* 223 und *Theog.* 9). Außerdem muß hier die Unsichtbarkeit der δαίμονες besonders hervorgehoben werden, da sie ἐπιχθόνιοι sind (War Platons ὑποχθόνιοι für den Ausfall der Zeilen verantwortlich?). Es spricht auch alles für die Annahme, daß diese δαίμονες identisch sind mit jenen, die Z. 254 f. als Hüter der δίκη gepriesen werden. In Z. 126 lesen wir von einem γέρας βασιλῆιον; weder das Beschützen von Menschen noch das Spenden von Reichtum verdient diesen Ehrentitel in so vollem Maße wie der Schutz der Gerechtigkeit (δίκη) und das Abhalten von Gerichtssitzungen, wenn auch in übertragenem Sinne, an weit verstreuten Orten. Schließlich ist πλουτοδοταί als Zusatz zu der



in Z. 124f. beschriebenen richterlichen Tätigkeit zu verstehen: die Geister belohnen die Gerechten — und, das ist zwischen den Zeilen zu lesen, sie geben den Ungerechten keinen Reichtum; vgl. *Erga* 320—326. So weisen verschiedene Erwägungen und nicht zuletzt das Hauptthema der *Erga* darauf hin, daß es voreilig wäre, Z. 124f. zu verwerfen, solange stichhaltiges Beweismaterial gegen sie fehlt. 2. Wenn spätere antike Autoren eine stereotype Zeile nicht überliefern, sollte man darin keinen derartigen Beweis sehen. Wiederholte Zeilen werden von Kritikern, die die besonderen Merkmale des epischen Stils nicht kennen, zuerst getilgt.

141: Proklos, Rohde, Wilamowitz, Sinclair, Ferrari, Kerschensteiner und andere unterstützen das ursprüngliche *θυητοί* gegen Rzach und Evelyn-White, die *θυητοῖς* schreiben. | Das erstere ist ohne Zweifel richtig; vgl. die obige Bemerkung zu Z. 122f. und Plat. *Krat.* 397 d9 — e1, wobei die von Burnet gesetzten Klammern zu entfernen sind.

148f.: Die Gründe, die Wilamowitz für die Verwerfung dieser beiden Zeilen anführt, haben keinen Anklang gefunden. Hesiod formt seine Schilderung der Kraft und der Gestalt der Angehörigen des dritten Geschlechts nach seiner Darstellung der Hundertarmigen. Zwei Dinge sind festzuhalten: 1. Hesiod greift auf sein früheres Gedicht zurück — *χειρας ἀάπτους* *Theog.* 649 paßt außerordentlich gut zu den Hundertarmigen und ist daher an dieser Stelle original —, um brutale Kraft in einer Formel auszudrücken; 2. daß in der *Theogonie* die Hundertarmigen sich auf die Seite des Zeus stellen, stimmt mit dem Umstand überein, daß die brutalen ehernen Männer anscheinend an der sittlichen Verderbnis des silbernen Geschlechts keinen Anteil haben.

148: Die Überlieferung schwankt zwischen *ἄπλαστοι* und *ἄπλατοι*. Wilamowitz hält das erstere für unverständlich. A. Pertusi, *Aevum* 26 (1952) S. 202 meint, *ἄπλατοι* sei vielleicht eine dorische Form für *ἄπλητοι* und weist auf andere dorische Formen bei Hesiod hin. Vgl. auch Liddell-Scott-Jones.

169 a-e: Diese Zeilen werden von allen neueren Herausgebern außer Evelyn-White verworfen. Pertusi a. a. O. S. 215—220 (vgl. auch seine *Scholia Vetera in Hesiodi Opera* et Dies, Mailand 1955, S. 64f.) berichtet, daß das Scholion des Proklos zu Z. 169 zwischen

den Scholien zu Z. 159f. und Z. 162 steht. Seiner Meinung nach kam daher Z. 169 ursprünglich nach 160, und Z. 161 muß eingeklammert werden; die Zeilen 169 b-e, die Plutarch und Proklos noch nicht kannten, entstanden zur Zeit des Proklos oder später, wo sie nach Z. 173 eingefügt wurden. — Aus zwei Gründen glaube ich, daß man sicherer geht, wenn man annimmt, daß das Stichwort des Proklos an der falschen Stelle steht (vgl. Sinclair, *Classical Quarterly* 21, 1927, S. 196) und daß Pertusis Vertrauen zu Proklos sich zur Benachteiligung des Textes auswirken konnte. 1. Wenn Z. 169 echt ist, und ein Teil davon kann sehr wohl echt sein, muß sie auf den Platz der Heroen *nach* ihrem Tod, nicht während ihrer Lebenszeit, hinweisen. Während sie lebten, war ihre Götterferne entweder offenkundig und bedurfte keiner besonderen Erwähnung, oder wenn wir Homer glauben dürfen, war sie weder offenkundig noch konnte sie ohne Einschränkung behauptet werden. Nach ihrem Tod aber mußte eine solche Ferne hervorgehoben werden, um diese eschatologische Existenz von der der früheren Geschlechter zu unterscheiden, besonders von dem glücklichen *Leben* — vor dem Tod — der goldenen Männer, die mit den Göttern wandelten. Der Vorzug des ersten Teils der Zeile besteht darin, daß er diese Unterscheidung macht. Sie sollte daher dort gedruckt werden, wo Rzach sie hinsetzt, nämlich nach Z. 173; auch der zweite Abschnitt des Proklos-Scholions spricht für diese Stellung. Nach *τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων*, vor Z. 174, enthielt die Originalfassung wahrscheinlich einige weitere Einzelheiten über das Leben auf den Inseln der Seligen und eine Formel, die den Abschnitt über das heroische γένος abschloß. Statt alledem fügte die spätere Überlieferung den vorliegenden Hinweis auf Kronos und seine Befreiung ein. Wenn man bedenkt, was ich oben (S. 638f.) über Hesiods Überwindung des Mythischen in diesem Abschnitt sagte, sind die Zweifel des Proklos bzw. die Zweifel seiner Gewährsmänner in bezug auf Z. 169, so wie wir sie heute lesen, voll gerechtfertigt. Es sind zwei ganz verschiedene Dinge, ob der Name Kronos verwendet wird, um die graue Vorzeit zu bezeichnen, oder ob ein belangloses Stück von Mythenvariation angeführt wird, selbst wenn man zugibt (ich würde es nicht zugeben), daß es Hesiod zur Verfügung stand. — 2. Eine Verwerfung von Z. 161 würde Zeus als Subjekt von ὤλεσε

Z. 163 und ἀγαγών Z. 165 übriglassen. Es blieben uns kaum drei Zeilen zwischen der Erschaffung des Geschlechts und seiner Vernichtung, und seine Lebensweise vor dem Tod würde so gut wie gar nicht geschildert. In Wirklichkeit wird seine Vernichtung erst in Z. 166 richtig angekündigt (τοὺς μὲν bezieht sich wie τοὶ μὲν in Z. 170 auf das ganze Geschlecht); in Z. 161–165 erfahren wir etwas über seine Lebensweise, die im Kampf bestand, der den Tod mit sich brachte, und zwar den Tod, der als natürliches Phänomen Individuen ereilt (τοὺς μὲν, τοὺς δὲ Z. 162, 164), nicht die Vernichtung des Geschlechts. Daher muß πόλεμος als Subjekt der Verben in Z. 163 und 165 erhalten bleiben.

179–181: eingeklammert von Lehrs, Rzach, Flach, Waltz; beibehalten von Meyer, Wilamowitz, Mazon, Sinclair. Es besteht kein Grund, die Echtheit oder die Stellung dieser Zeilen in Zweifel zu ziehen. Zu ihrer Funktion vgl. oben S. 632.

189: eingeklammert von Rzach, Meyer, Wilamowitz, Mazon, Sinclair („only an inept expansion of the gloss on line 192“); beibehalten von Evelyn-White und Hays (vgl. oben S. 626). Pertusi a. a. O. S. 220 f. sucht nachzuweisen, daß Proklos Z. 189 zwischen Z. 181 und 182 las; da Proklos aber die Gewohnheit hat, eher ganze Abschnitte als einzelne Zeilen zu erörtern, vermag dieses Argument nicht zu überzeugen. πρῶτον (Pertusis Text S. 69 Z. 16) bezieht sich nicht auf eine vorhergehende Zeile, sondern auf den Umstand, daß χειροδίαγ im Text vor δίκην ἐν χειρί steht. Jedenfalls entstammt die Bemerkung des Proklos einem Mißverständnis dessen, was Hesiod sagt; Proklos liest οὐκ ἔσται Z. 193, als gehöre es zu beiden Subjekten von Z. 192.

198: Zu der Form καλυψαμένω in den Handschriften vgl. jetzt M. Ventris und J. Chadwick, Documents in Mycenaean Greek (Cambridge 1956) S. 84: das Mykenische läßt den maskulinen Dual auf -ω zu, wo eine feminine Form zu erwarten wäre.

# MYTHOS, THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE





Die Arbeit von Paula Philippson ist den „Untersuchungen über den griechischen Mythos“ im Rhein-Verlag, Zürich, entnommen (S. 7-42).

## GENEALOGIE ALS MYTHISCHE FORM

### *Studien zur Theogonie des Hesiod*<sup>1</sup>

VON PAULA PHILIPPSON

Die ursprüngliche Form, in der die Beziehungen zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Einheit sinnfällig erlebt werden, ist das Geschlecht (γένος). Es stellt sowohl die Verknüpfung der Ahnen mit den lebenden und zukünftigen Nachfahren wie die Verbindung seiner in einer Gegenwart lebenden Glieder untereinander dar.

Das Genos faßt also eine Vielheit von Gliedern im Längsschnitt wie im Querschnitt eines zeitlichen Ablaufes als *Einheit* zusammen.

Diese Einheit ist bedingt durch die zu dem ursprünglichen Begriff des Genos gehörende *Tatsache* — vom erkennenden Subjekt aus: *Vorstellung* — daß der erste Ahnherr in allen Nachfahren fortlebt. Das ursprüngliche Sein, das dem Ahnherrn innewohnt, ist an sich zeitlos; es erlischt nicht mit dem Tode des Ahnherrn, sondern stellt sich in seinen Nachkommen in zeitlicher Abfolge, in immer erneuten Modifikationen dar.

Die Form, in der das Genos zur Darstellung kommt, ist die *Genealogie*.

In dieser Form der Genealogie haben sich nun immer wieder Kosmogonien und Theogonien offenbart<sup>2</sup>. Wenn wir diese Offenba-

<sup>1</sup> Diese Abhandlung ist erstmalig 1936 als Fasc. Supplet. VII der „Symbolae Osloenses“ in Oslo veröffentlicht und erscheint hier in fast unverändertem Abdruck.

<sup>2</sup> Eine prinzipielle Scheidung zwischen Kosmogonie und Theogonie soll hier nicht gemacht werden, denn für das ursprüngliche religiöse Empfinden sind die Phänomene des Kosmos Erfahrungen des Göttlichen.

rungen als solche auffassen und die Genealogie nicht als eine willkürlich dem kosmogonischen Mythos überprägte Form ansehen, sondern im eigentlichen Sinne des Wortes als *Gleich-nis* des Kosmos, der sich eben in der Form der Genealogie aus-*drückt*, so dürfen wir aus dieser Offenbarung in der Form der Genealogie schließen, daß sich der Kosmos als ein einmaliges, einheitliches, zeitloses Sein in vielfachen Modifikationen entfaltet, denen dieses zeitlose Sein immanent ist: |

*Die gesamten Erscheinungen, Kräfte und Gesetze des Kosmos bilden eine genosartige Einheit.*

Die Untersuchung einer solchen kosmogonischen Genealogie führt also unmittelbar und nicht etwa über den Umweg einer Allegorie in das *Wesen* des Kosmos, dessen Offenbarung dem Küber dieser Kosmogonie zuteil geworden ist.

In diesem Sinne soll hier die Bedeutung der Genealogie als Form der Hesiodischen Theogonie untersucht werden<sup>3</sup>.

Als frühes Beispiel einer sich in genealogischer Form ausprägenden Kosmogonie sei zunächst jenes babylonische Schöpfungsgedicht hingestellt, das um das Jahr 2000 entstanden und uns in einer Niederschrift aus der Regierungszeit des Sardanapal (668–628 v. Chr.) überkommen ist. Auf zwei Stufen entwickelt sich in diesem babylonischen Mythos die Welt; zwischen beiden folgen sich in genealogischer Reihe Götter, deren jüngster — Marduk — sein Königreich,

<sup>3</sup> Als Arbeitshypothese ist angenommen, daß die Theogonie des Hesiod, so wie sie uns überkommen ist, das Werk *eines* Dichters ist, d. h., daß ihre Gesamtheit wie ihre einzelnen Teile nach einem einheitlichen Plan gedichtet, also auch einer einheitlichen, sinnvollen Deutung zugänglich sind.

Eine Arbeitshypothese braucht als solche nicht bewiesen zu werden. Ihre Brauchbarkeit kann so lange als erwiesen angesehen werden, als sich die Erscheinung, die durch sie erklärt werden soll, einheitlich, d. h. als Ganzes sowohl wie in ihren Teilen, auf Grund der gewählten Arbeitshypothese erklären läßt. — Ein einheitliches, eindeutiges Ergebnis der folgenden Untersuchung würde also nicht nur die Dichtung des Hesiod für unsere Erkenntnis innerhalb der Fragestellung klären, sondern gleichzeitig auch die gewählte Arbeitshypothese rechtfertigen.

die zweite Stufe, gründet. Auf der ersten Stufe

„Als droben	der Himmel noch nicht benannt war,
Die Feste unten	einen Namen nicht hatte,
Als (Festland) nicht war,	noch Marsch sich fand,
Als von allen Göttern	kein einziger lebte,
Noch keiner benannt,	kein Schicksal bestimmt war“ <sup>4</sup>

da existieren allein die Urmächte: Apsu, der Uranfänger, aller Erzeuger; Thiamat, die Allmutter; neben ihr der Sohn Mummu, der als Bote zwischen dem Urerzeuger und der Urmutter hin und her | geht. Lange Zeiten hindurch existieren diese Mächte, die alles Sein potenziell in sich schließen, ohne weitere Individuation. Dann entstehen in genealogischer Abfolge eine Reihe von Göttern, deren Namen für uns nicht deutbar sind. Wir erfahren nur: Jeder Sohn ist seinem Vater ähnlich, nach seinem Abbild geschaffen; aber jeder ist klüger, mächtiger, stärker an Kräften als sein Ahnherr.

„Sie störten Thiamat,	machten verwirrt Thiamats Gemüt“
-----------------------	----------------------------------

und der Urerzeuger sagt:

„Für mich ist ihr Treiben	(grenzenlos lästig),
Tags find' ich nicht Rast	und nachts keine Ruhe.
Ich möcht' sie verderben,	ihr Treiben beenden,
Daß stille es werde	und Ruhe wir finden.“

Es entbrennt ein Kampf zwischen den Urmächten und den Göttern. Der Urerzeuger und der Bote werden gefesselt. Nur die Urmutter bleibt unbesiegt, erkürt sich einen anderen Gatten, Kingu, der nun als Allgott waltet. Alle Götter, die gegen sie anstürmen, versagen, bis schließlich Marduk, der jüngste Gott, der den Kampf gegen die Allmutter nur unter der Bedingung aufnimmt, Götterherrscher zu werden, sie in einem Netz fängt; er zerreißt und zerfetzt sie, er tritt auf sie. Er erschafft die jetzige Welt und die Menschen aus dem getöteten Kingu.

„Die übrigen Götter	sprach frei König Marduk“
---------------------	---------------------------

<sup>4</sup> Übersetzung von Alfred Jeremias.

und auch die Urmutter geht ein in sein Reich, denn aus ihrem Leichnam macht er zwei Teile und deckt damit den Himmel.

So entsteht in diesem Mythos die jetzige Welt — das Königreich des Marduk — in genealogischer Abfolge unter furchtbaren Kämpfen aus den uranfänglichen urelterlichen Mächten<sup>5</sup>.

In der gleichen *Form*, nach dem gleichen *Plan* wie der Babylonische Mythos fügt sich die Theogonie des Griechen *Hesiod*, die er von den nächtlich verhüllt einherschreitenden Musen am Talhange des Helikon empfängt. Auch Hesiod sieht den Weltmythos in der Form physischen Werdens, das sich als Zeugung und Geburt göttlicher Wesenheiten in einer genealogischen Abfolge von Eltern und Kindern vollzieht. Auch in Hesiods Theogonie baut sich der Mythos in zwei Stufen auf; die Musen besingen zuerst ein

(44) θεῶν γένος αἰδοῖον . . .

ἔξ ἀρχῆς, οὓς Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρύς ἐτικτεν<sup>6</sup>,

und

(47) δεύτερον αὖτε Ζῆνα, θεῶν πατέρ' ἥδ' ἐ καὶ ἀνδρῶν<sup>7</sup>,

Auch hier folgen sich, wie in der vorderasiatischen Dichtung, zwischen diesen beiden Stufen in einer genealogischen Reihe göttliche Väter und Söhne. Und ebenso gründet auch hier der Jüngste dieser Götter sein Reich, die jetzt bestehende Welt, unter furchtbaren Kämpfen und Erschütterungen; auch er bildet diesem Reich die Urmächte der ersten Weltphase ein.

Zeigt sich so eine weitgehende Übereinstimmung in Planung und Formung zwischen dem Babylonischen Mythos und der Theogonie des Böoters, so wird sich um so klarer und reiner in dem, was sie unterscheidet, das Einmalige und Wesenhafte der spezifisch griechischen Weltanschauung erweisen.

<sup>5</sup> Es sei hier nur darauf hingewiesen, daß in dem vorderasiatischen Gedicht, anders als in der griechischen Theogonie, die Götterfolge zu einer politischen Stadtherrschaft des Marduk hinführt. Über „Göttergeschichte als Weltgeschichte im alten Orient“ s. Forrer, Forsch. u. Fortschr., 11. Jahrg., Nr. 31 S. 398 f.

<sup>6</sup> „Das ehrwürdige Geschlecht der Götter . . .

Die zu Beginn die Erde gebär und der weite Himmel.“

<sup>7</sup> „Und zum zweiten Zeus, den Vater der Götter und Menschen.“

## I.

*Die erste Stufe des Weltmythos:**Das θεῶν γένος αἰδοῖον*

Auf der ersten Stufe der Theogonie entfaltet sich in genealogisch untereinander zusammenhängenden Wesenheiten das θεῶν γένος αἰδοῖον. Es umfaßt — ohne sie etwa nach den folgenden Kategorien zu sondern — *sichtbare Naturerscheinungen* (Erde, Himmel, Meer, Gestirne, Flüsse); *dynamische Gewalten* (Eros, Eris, den | Schwinger Pallas); *Weltaspekte* (Thaumas, Theia); *normative Mächte* (Themis, Nemesis, Mnemosyne, Styx).

Alle diese für unser Denken so verschiedenartigen Elemente — Naturerscheinungen, dynamische Gewalten, Aspekte, normative Mächte — sind für die Hesiodische Zusammenschau Glieder zweier ursprünglicher, von Chaos und Gaia abstammender Geschlechter, also zweier natürlicher, durch Ursprung, Vereinigung, Zeugung und Geburt in sich verbundener Einheiten. Diese einheitliche Zusammenschau erscheint um so bedeutsamer, als ja kein göttlicher Schöpfer diesen Geschlechterfolgen gegenübersteht, der sie etwa als Einheit geplant und aus seinem einheitlichen Willen mit einer einheitlichen Zwecksetzung geschaffen hätte, so wie zu Beginn der Genesis Gott die Welt schafft oder auf der zweiten Stufe des Babylonischen Mythos König Marduk die Schöpfung vollbringt. Sondern diese Geschlechter sind an sich ursprünglich und in sich zu einer natürlichen Einheit zusammengeschlossen.

Hesiod sieht die natürlichen Erscheinungen (Dunkel, Licht, Erde, Himmel ...) nicht als physikalisch-sinnliche Eindrücke und die Kräfte und normativen Mächte nicht als Abstraktionen oder Wirkungen an, sondern als lebendige, zeugende und gebärende *Gestalten*.

Diese Gestalten sind dem Griechen *göttlich* — es ist ein γένος θεῶν — weil er alle natürlichen Erscheinungen, alle Kräfte und Normen, die er in der Welt sieht und erlebt, mit ehrfurchtsvollem, stauendem Erschauern, mit αἰδώς, anschaut. So wird das Göttergeschlecht auf der ersten Stufe des Hesiodischen Weltmythos „*ehrwürdig*“, αἰδοῖον, genannt.



In dem Bereich dieser Gottheiten ist jede Gestalt, die *da* ist, als *Da-Sein* unvergänglich. Dem Entstehen steht kein Sterben und Vergehen entgegen; denn was in Dasein eingetreten ist, bleibt in diesem Da-Sein, auch der besiegte Kronos und die mit ihm gebändigten Titanen und der bezwungene Typhoeus. Anders der Babylonische Mythos: Thiamat und Kingu werden getötet.

Alle Gottheiten sind von *gleicher* göttlicher Art: die Flüsse der Oikumene: der Nil, der Alpheios, der Strymon, der Istros ... haben dieselbe mythische Realität wie der nie mit Augen geschaute, in sich zurückfließende Urstrom Okeanos (237 f.). |

Die normativen Mächte, die später, auf einer anderen Stufe des Weltmythos, bedeutsam hervortreten werden, haben hier keinerlei besondere Stellung, keinen Primat. Metis ist eine der vielen Okeaniden, ebenso Eurynome und Styx.

Welches ist nun der Ursprung dieser von keinem Schöpfer erschaffenen Geschlechter göttlicher Wesenheiten?

Am Schluß des Prooimions bittet Hesiod die Musen, die ihm ihren Gesang von dem Wesen der Götter einhauchen, ihm zu künden

(115) ὃ τι πρῶτον γένητ' αὐτῶν<sup>8</sup>.

Mit der feierlich und schwer klingenden Antwort auf diese Frage beginnt die Genealogie:

(116) Ἦ τοι μὲν πρῶτιστα Χάος γένητ'<sup>9</sup>,

und dann weiter:

αὐτὰρ ἔπειτα

Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ  
ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου  
Τάρταρά τ' ἡρόεντα μυχῶ χθονὸς εὐρυοδείης<sup>10</sup>. |

<sup>8</sup> „Was wurde als erstes von ihnen.“

<sup>9</sup> „Wahrlich ja zuerst wurde Chaos,

<sup>10</sup> ... aber darauf dann

Gaia, breitbrüstig, der dauernde feste Sitz der Unsterblichen  
Insgesamt, die bewohnen die Höh'n des beschneiten Olympos,  
Tartaros finstere Kluft im Grunde der räumigen Erde.“

wobei Τάρταρα als Akkusativ zu ἔχουσι zu ziehen ist. Tartaros ist kein selbständiger Ursprung wie Chaos, Gaia und Eros, sondern gehört hier zu

Diese beiden Ursprünge, Chaos und Gaia, stehen in keinerlei genealogischer Verbindung miteinander. „*Erst* wurde Chaos, *später* Gaia.“ Die Gaia entsteht nicht etwa aus dem Chaos. Die einzigen Wesen, die unmittelbar aus dem Chaos hervorgehen, sind Erebos und Nacht (123). Es findet auch keine Vermischung der fernerer Nachkommenschaften des Chaos, die aus der Verbindung seiner Kinder Erebos und Nacht hervorgehen, mit den Nachkommenschaften der Gaia statt; beide Stammbäume bleiben vollkommen getrennt. Chaos ist also in der Theogonie des Hesiod nicht der Ursprung aller Dinge, wie in anderen griechischen Kosmogonien. Es ist weder das *räumliche* Urprinzip noch, wie die Stoiker annehmen, die  $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$  von  $\chi\acute{\epsilon}\omega$  ableiten<sup>11</sup> und es als einen eigenartigen flüssigen Urstoff ansehen, ein *stoffliches* Urprinzip. Es ist auch nicht die Verbindung von dynamischem mit räumlichem und stofflichem Prinzip aller Dinge, so wie etwa bei den Vorsokratikern ἀρχή zeitlichen, dynamischen und stofflichen Urbeginn in sich vereinigt. Sondern aus Chaos entstehen bei Hesiod nur Erebos und Nacht und deren Nachkommenschaften.

Was bedeuten also Chaos und Gaia bei Hesiod?

Zunächst sei noch einmal festgestellt: Zwei Geschlechterfolgen stehen sich auf dieser ersten Stufe des Weltmythos von Beginn an

Gaia, ist als Teil von ihr mit ihrem Werden verbunden. Χθὼν εὐρυόδεια ist die Oberfläche der Erde, ist aber auch die Erde selbst, die den Beinamen Χθονία hat. — In der Tiefe dieser Erde (μυχῶ) ist der modrige Tartaros mit ihr verbunden. Er ist der tiefste Bezirk der riesigen Erde, πελώρης ἔσχατα γαίης (730). In ihm wohnen die Titanen-Götter:

Τιτῆνες τε θεοὶ τοὶ ὑπὸ χθονὶ ναιετάοντες

Τάρταρον ἄμφι μέγαν (Hom. Hym. Ap. 335 f.).

Eine zweite Vorstellung von dem Tartaros, die sich in der Theogonie findet und sich mit der anderen mischt, ist, daß Tartaros ebenso weit von der Erde entfernt ist wie der ja ebenfalls mit ihr fest verbunden gedachte Uranos. Das Nebeneinanderbestehen solcher Vorstellungen ist häufig und kann nur den befremden, der von mythischem Denken eindeutig exakte astronomische oder geographische Bestimmungen erwartet.

<sup>11</sup> Über die von  $\chi\acute{\epsilon}\omega$  sich ableitenden Chaoslehren: Fr. Börzler, *Zu den antiken Chaoskopogonien*. Archiv f. Relig.-Wissensch. Band XXVIII, 133 f.

gegenüber. Sie sind sowohl prinzipiell — d. h. durch ihre Ursprünge Chaos und Gaia — wie durch ihre Wesenheit, die sich in ihren voneinander getrennt bleibenden Nachkommenschaften entfaltet, verschieden.

Diese prinzipielle und wesenhafte Verschiedenheit ist von Hesiod klar und eindeutig, wenn auch mit den sparsamen, verhaltenen Mitteln, die er in der Genealogie zur Charakteristik der Gottheiten anwendet, gekennzeichnet.

Denn mit drei Mitteln verdeutlicht Hesiod das Wesen der Gottheiten. Zumeist spricht schon der Name: Himmel, Meer, Sonne . . . Häufig tritt sodann zu den Namen ein bezeichnendes Beiwort: Νύξ ὀλοή (224)<sup>12</sup>, Εἰρήνη τεθαλυῖα (902)<sup>13</sup>, das bisweilen über einen oder | mehrere Verse ausgeweitet ist. Vor allem aber entfaltet sich das Wesen einer Gottheit in ihrer Nachkommenschaft. Je höher, d. h. je früher die zeugenden und gebärenden göttlichen Gestalten in dem System der Genealogie stehen, desto größer ist die Fülle der in ihnen beschlossenen Wesenheiten, desto vieldeutiger ihre Konzeption. Und ebenso wie in einem logischen System der Oberbegriff qualitativ unverändert und quantitativ unvermindert bleibt, auch nachdem sich aus ihm eine Fülle von Unterbegriffen entwickelt hat, ebenso behalten die elterlichen Wesenheiten in dem genealogischen System des Hesiod ihre unveränderte Seins- und Wesensfülle, auch nachdem ihre Einzelmodifikationen in Gestalt ihrer Kinder sich aus ihnen gelöst haben. Denn diese Kinder stellen in sich — und dies ist von grundsätzlicher Bedeutung für das Verständnis der Genealogie auf dieser ersten Stufe des Weltmythos — die Wesensentfaltung der elterlichen Gottheiten, eben ihre Einzelmodifikationen, dar. So bleibt das Chaos als Chaos unverändert bestehen, auch nachdem ihm Erebos und Nacht entstanden sind. Und ebenso bestehen Erebos und Nacht weiter, nachdem sie, sich vereinigend, Aither und Tag erzeugt haben.

Von diesen drei Elementen aus: Name, Beiwort und Wesensbedeutung der Nachkommenschaft, muß das Chaos gedeutet werden.

<sup>12</sup> „Die verderbliche Nacht.“

<sup>13</sup> „Der blühende Frieden.“

Zunächst spricht auch hier der Name. Zur Wurzel \*χα- (χαίνω, χάσκω) gehörend, bezeichnet er das Wesen des Chaos: das Gähnende, Klaffende. Dazu kommt, daß Chaos Neutrum ist, also nicht zu eigentlicher Gestaltung gekommen ist.

Dieses gähnende, klaffende, gestaltlose Chaos wird ζοφερόν genannt (814) und läßt aus sich Erebos und Nyx entstehen, die sich vereinigen. Ζόφος, Ἔρεβος und die Νύξ ἐρεβεννή (213) sind also die Modifikationen des Chaos, aus denen seine Sphäre erkennbar wird.

*Erebos*, vielfach mit dem abendlich hingewandten Ζόφος zusammen genannt und kaum von ihm abtrennbar, gehört in den Bereich des *Todes*. In den Homerischen Epen, in denen alles Wesenhafte sich in konkreter Form darstellt, ist es eine Örtlichkeit nahe dem Hades, aber nicht der Hades selbst<sup>14</sup>.

Von unten her, aus dem *Erebos* (ὑπὲξ Ἐρέβους) versammeln | sich die Psychen der Gestorbenen, als Odysseus zu ihnen dringt (Od. 11, 36/37). In den *Erebos* (εἰς Ἔρεβος) schreitet die Psyche des Ajax mit den Psychen der anderen Gestorbenen zurück (Od. 11, 563 f.). Wenn Odysseus an der Schwelle der Unterwelt ein weibliches schwarzes Schaf opfert, so soll er es *nach dem Erebos* richten (εἰς Ἔρεβος τρέψας<sup>15</sup>); er selbst soll, abgewandt, nach den Fluten des Stromes streben (ἰέμενος ποταμοῖο ῥοάων), d. h. nach dem Okeanos, der die Welt des Lebenden umfließt und auf dem er zum Totengrund hingeschifft ist (Od. 10, 525 f.). Und so wie der lebende Odysseus vom Erebos weg in die Welt des Lebens strebt, so streben die Eidola der Freier, die der Seher Theoklymenos in seiner Vision im Vorhof des Odysseuspalastes sich drängen sieht, zu der Welt des Todes, zum Erebos (Od. 20, 356) ἰεμένων Ἐρεβόσδε ὑπὸ Ζόφον.

Wie alles, was zum Bereich des Todes gehört, sind Erebos und Zophos dunkel, weil eben der dem Leben und seinen sichtbaren

<sup>14</sup> Deutliche Sonderung von Hades und Erebos Il. 8, 568.

<sup>15</sup> Im Gegensatz zu dem nach dem Erebos hingehaltenen Opfertier für die Toten halten die Söhne des Nestor das der Athene bestimmte Opfertier hoch vom Boden empor: ἀνελόντες ἀπὸ χθονὸς εὐρουδείης ἔσχον (Od. 3, 453 f.).

Formen abgekehrte Bereich nicht sichtbar, also dunkel ist. Diese Dunkelheit gehört so sehr zum Wesen des Erebos, daß Erebos oft Dunkel schlechthin ist, wobei aber stets diese Erebosdunkelheit in wesenhaftem Gegensatz zu der lichten Welt der Lebenden, sei es der Götter oder der Menschen, steht. So sendet Zeus den Hermes in den Erebos (εἰς Ἑρεβος), damit er den Hades schmeichelnd überrede und Persephone ins *Licht* (ἐς φάος) zu den Göttern zurückführe (Hymn. Dem. 335 f.). Auch in der Theogonie ist dieser Gegensatz scharf geprägt: Zeus braucht die Hundertarmigen und führt sie aus dem Erebos ins Licht

(669) Ἑρέβεσφιν ὑπὸ χθονὸς ἦκε φώωσδε.

Und der Sophokleische Ajax, der sich nach dem Tode sehnt, weil er ihm erwünschter ist als das Licht des lebendigen Tages, preist die Dunkelheit des Erebos als *sein* Licht:

(394) Σκότος, ἐμὸν φάος,  
Ἑρεβος, τὸ φαεννότατον, ὥς ἐμοί<sup>16</sup>. |

Erebos, dieser dem Tode zugewandte dunkle Bereich des Da-Seins und die verderbende (ὀλοή) Nacht, die Tod und Schlaf und die raffende Ker aus sich gebiert, stellen als Ausgeburten des Chaos seine Seinsmodifikationen dar.

Neben diesem gähnenden, klaffenden, gestaltlosen, tödlich dunklen Chaos, diesem zuerst gewordenen, dem Tode zugewandten Da-Seienden, das keine Form hat und nie haben wird — denn es besteht ja als Chaos weiter, sogar im Kosmos des Zeus (Theog. 700, 814) — steht in klar ausgeformter und daher auch das Chaos charakterisierender Gegensätzlichkeit *Gaia*, die Breitbrüstige (εὐρύστερνος), der feste Boden aller Götter (πάντων ἔδος ἀσφαλὲς αἰεῖ, 117), die den gestirnten Himmel um sich herum nach ihrer Form (ἴσον ἑαυτῇ 126) schafft, damit er den Raum um sie bilde, umfasse, begrenze (ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτει 127).

So steht in dieser ältesten uns überkommenen griechischen Kosmogonie von Urbeginn an ein Bereich des Ungeformten, das dem

<sup>16</sup> „Schatten, du mein Licht,  
Erebos, Lichtvollstes bist du für mich.“



dunklen Tode nah empfunden wird, getrennt und gegensätzlich zu dem Bereich der sicheren Erdfeste, deren Raum der gestirnte Himmel überwölbt, die den Okeanos gebiert, der diesen Bereich der Lebenden umfließt, und den „Hochwandelnden“, dessen Kinder: Sonne, Mond und Morgenröte ihn in regelmäßiger Wiederkehr erhellen.

Griechische Schau der Welt, griechisches Lebensgefühl kündet sich hier, gleich zu Beginn der Götterfolge, an: ein zwiefacher Ursprung, zwei polare Bereiche: Unform und Form; abgründige Tiefe und klare, feste Begrenzung; vage Todesdunkelheit, aus der — wiederum polar — hellstes Licht hervorbricht (denn Erebos und Nacht erzeugen zusammen Aither und Tag), und gleichmäßig wandelnde Gestirne bestehen nebeneinander. Sie mischen sich nicht, die Nachkommenschaften von Chaos und Gaia gehen keine Verbindung miteinander ein, aber sie bekämpfen sich auch nicht, es ist kein Agon zwischen Unform und Form, zwischen den Ausgeburten des Chaos und den Kindern der Gaia. In polarer Gegensätzlichkeit bilden die beiden Ursprünge ohne jede ethische Wertung, in gleichmäßig göttlichem Da-Sein, eben kraft jener Gegensätzlichkeit, die totale Einheit einer Welt. |

Der dritte Ursprung ist Eros, „der schönste unter den Göttern, der die Glieder löst und aller Götter, aller Menschen Sinn bändigt in der Brust und überwältigt verständigen Ratschlag“, (122) *νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν*. Er gesellt sich zu Aphrodite, der auch der schöne Himeros, der Sehrende, folgt (201).

Dieser Eros ist *kosmogonisch*, weltbildend, denn er, das dritte Da-Seiende nach Chaos und Gaia, der sich selbst nicht in Nachkommenschaften entfaltet und so außerhalb der eigentlichen Genealogie zu stehen scheint, bezwingt *alle* Götter, also auch Chaos und Gaia. Er treibt sie zur Entfaltung in Nachkommenschaften, die er wiederum zusammenführt, und so entsteht durch ihn aus der Wurzel die Entfaltung, aus dem Neben- und Nacheinander der Zusammenhang, *das kosmische Genos*.

Man hat es Hesiod vorgerechnet, daß er die kosmogonische Wirkung des Eros nicht mit Worten ausdrücklich bezeugt; er habe nicht mit dem Pfunde gewuchert, das ihm geworden. Aber spricht der Name des Eros, seine Ursprungstellung im genealogischen System,

seine alles bezwingende, Genos schaffende Macht, die, ganz in sich beschlossen, sich in keiner Nachkommenschaft entfaltet, nicht deutlich genug? Bezeichnende Benennung und systematische Einordnung sind die von der genealogischen Form als solcher geforderten sinn-gemäßen Formungsmittel. So wie Hesiod die Genealogie des Chaos mit diesen Formungsmitteln bildet, so baut er auch den gesamten genealogischen Teil seiner Theogonie ausschließlich mit diesen Formungsmitteln auf, denen er allerdings ihren höchsten Ausdruckswert verleiht; die Schönheit der Hesiodischen Benennungen wurde schon vom Altertum gepriesen. Eine weiter ausgeführte Verdeutlichung und Ausschmückung, die dem modernen Leser der Theogonie vielleicht Verständnis erleichternd und deshalb erwünscht wäre, gibt Hesiod nicht. Und so stellt sich die Hesiodische Genealogie in jener vollendeten Einheit von Sinngehalt und Formung dar, die das Kennzeichen jedes archaischen griechischen Kunstwerkes und zugleich das Geheimnis der von ihm ausstrahlenden Wirkung ist.

Aus der Vereinigung von Erebos und Nacht entstehen *Aither* und *Tag*.

Daß der Dichter auf dieser Stufe des Weltmythos die zeitlosen | Seinsformen „Nacht“ und „Tag“ aufstellt und nicht etwa die astronomischen Zeitabschnitte, die durch den sich wiederholenden Sonnen- oder Mondumlauf bestimmt werden, geht schon daraus hervor, daß Helios, Selene und Eos in einer anderen genealogischen Reihe stehen. Sie entstammen, von Gaia und Uranos her, dem Elternpaar Hyperion und Theia, dem Hochwandelnden und der Leuchtenden<sup>17</sup> — also einem ganz andern Bezirk des Daseins als die sich aus dem Chaos lösenden Wesenheiten Erebos und Nacht, Aither und Tag.

Wieder zeigt sich — hier im Verhältnis von Eltern zu Kindern — die eben in der Gegensätzlichkeit der beiden Ursprünge Chaos und Gaia sich offenbarende griechische Denkform, die erst in der Zusammenschau polarer Gegensätzlichkeiten die Totalität des Phänomens begreift und umgreift: die dunkle Nacht, von Erebos, dem tödlichen Dunkel, befruchtet, birgt in ihrem Schoß als dieser Eltern

<sup>17</sup> Zu Theia als Leuchtkraft s. U. v. Wilamowitz, *Pindaros* S. 201 f.

tiefsten und daher ihr eigenstes Wesen erst vollendenden Gegensatz: Aither und Tag.

Bei Nacht und Tag ist schon durch diese Namen ihre Gegensätzlichkeit ausgesprochen. Und so ist wohl zur Erfassung der Bedeutung des Aither bei Hesiod der Analogieschluß erlaubt, daß Aither hier zu Erebos in gleicher Gegensätzlichkeit steht wie Tag zu Nacht: Ist also Erebos der dunkle, dem Leben und seinen Ausformungen abgewandte Bereich der Tiefe, so ist Aither lichte Höhe, Sphäre für die höchsten, klarsten, unvergänglichsten Formen, in denen sich nach griechischer Vorstellung das Leben ausgedrückt hat: der Olympischen Götter. — Daß diese Sphäre aus dem dunklen Chaos stammt, ist dem Wesen einer jeden Olympischen Gottheit beige-mischt.

Nachdem die Nacht, die Tochter des Chaos, sich mit dem Dunkel vereint und die Helligkeiten Aither und Tag geboren hat, entfaltet sie sich nun in Kindern, die, ohne Zeugung, als Elemente ihres ur-eigensten Seins, ihr entquellen. Es entstehen ihr die *Todesgewalten*: Moros (der Jedem-zuteil-Werdende), Ker (die Raffende), Thanatos und — ihm nahe — der Schlaf und die Träume; die *herzkrän-kenden Gewalten*: Momos und Oizys (Vorwurf und Leiden); die abendlichen Hesperiden und ihnen nahe die *Schicksalsgewalt* | *ten*: die Moiren, die Keren, die Parzen. Und dann noch Nemesis, Täuschung, Liebe (Φιλότης), Alter, Streit (Ἔρις).

Aber noch viel mehr birgt die dunkle Sphäre der Nacht in sich. Denn nun stellt ihre Tochter Eris ihre Wesenheit in ihren Kindern dar; sie gebiert Schmerzliche Mühe, Todes-Vergessenheit (Λήθη), Hunger, Tränenvolle Schmerzen, Kämpfe, Tötungen, Schlachten und Totschläge, Streitigkeiten, Lügen, Reden und Trugreden, Wider-gesetzlichkeit und Verblendung (Ἄτης) und den Eid, der als Mein-eid den Menschen so lastend wird<sup>18</sup>.

Das sind wahrlich keine frostigen Allegorien<sup>19</sup>. Sondern hier

<sup>18</sup> S. hierzu H. Fraenkel, *Drei Interpretationen aus Hesiod* „Festschrift Reitzenstein“, 1930 [jetzt in: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München <sup>2</sup>1960].

<sup>19</sup> Viele dieser Kinder der Nacht sind, ebenso wie die Nacht selbst, Gottheiten mit bezeugtem Kult. „Nicht Personifizierung von Abstrakten,

breitet sich die göttliche Wesenheit der Nacht in der gewaltigen Schau eines griechischen Dichters aus, dem *das sinnliche Phänomen der Nacht zugleich ihr Sinn und ihre Wirkung und die ihr innewohnende Norm ist*. Drinnen und Draußen — wenn wir es einmal in Goethescher Prägung ausdrücken dürfen<sup>20</sup> — sind nicht gespalten, stehen sich nicht gegensätzlich gegenüber, sondern offenbaren sich in der Einheit des Phänomens als die göttliche Wesenheit der Nacht. Denn nicht hinter oder über dem Phänomen steht das göttliche Sein, sondern das Phänomen *ist* göttliches Sein, göttliche Wesenheit.

Mit den Wesenheiten, die Eris gebiert, ist die genealogische Reihe, die dem *Chaos* entsteht, abgeschlossen; sein Seinsbereich hat sich entfaltet. Neben ihm breitet sich die Nachkommenschaft des anderen Ursprungs, der *Gaia*, aus.

Der *Gaia* entstehen der Himmel, die Berge, das Meer — diese drei | Elemente der griechischen Landschaft. Und dann vermählt sie sich mit dem Himmel und mit dem Meer. Aus ihr und aus diesen beiden Verbindungen entstehen in einer vom Dichter systematisierten Fülle, in einer Reihe von Geschlechterfolgen, die sich untereinander verflechten, die gesamten Phänomene, Kräfte und Mächte, soweit sie sich nicht als Nachkommenschaft des *Chaos* entfalten.

Nur die Sphäre des Meeres sei hier umschrieben. Fünf Kinder der *Gaia* und des *Pontos* und ihre Nachkommenschaften stellen die ständig wechselnden Aspekte des Meeres dar: *Nereus*, der um alle Satzungen Wissende, Rat-gebende, gütig-milde Greis in der Tiefe des Meeres und seine Töchter, die lieblich und schnell dahintanzenden, rauschenden, Schiffe geleitenden Meereswogen, in deren Namen aller Zauber der heiter-glänzenden oder leicht gekräuselten Meeresfläche aufklingt; der gewaltige (*μέγας*) *Thaumas*, die gött-

sondern Abstraktifizierung von Dämonen hat stattgefunden.“ (P. Kretschmer, Glotta, 13, 100 f.)

<sup>20</sup> *Epirrhemata*: Müsset im Naturbetrachten

Immer eins wie alles achten.

Nichts ist drinnen, nichts ist draußen,

Denn was innen, das ist außen.

So ergreift ohne Säumnis

Heilig öffentlich Geheimnis.

liche Verkörperung des Unbegreiflich-Wunderbaren und des Stauens über dieses Wunderbare; er erzeugt mit der glänzenden Elektra die eilende Iris und die Rafferinnen, die plötzlich aufbrausenden und schnell dahinfliegenden Windsbräute Thyella und Oxypeteia; *Phorkys* und *Keto*, die furchtbaren Ungeheuer der Tiefe, deren Kinder die rätselhaften, in der Ferne gegen die Nacht hin wohnenden Graien und Gorgonen sind; *Eurybie*, die weithin Gewaltige mit unbezwingbarem Sinn.

So stellt sich das Meer dar in seiner rätselhaften und rätsellösenden, unbegreiflich-wunderbaren Größe, im Glanz seiner frohen Bewegtheit, in der plötzlichen Heftigkeit der über seine Fläche stürmenden Winde, in der Unheimlichkeit seiner Tiefe und Ferne und in seiner unbezwingbaren Gewalt. Ein großgeschautes göttliches Sein.

Betrachtet man die göttlichen Wesenheiten dieser ersten Stufe des Hesiodischen Weltmythos in ihrer Gesamtheit, so bilden die beiden Ursprünge Chaos und Gaia, durch den dritten Ursprung Eros zur Entfaltung ihres Seins in Nachkommenschaften getrieben, mit diesen Nachkommenschaften eine Totalität, die man als eine *Welt* bezeichnen kann. In dieser Welt besteht keine Stufung nach Machtfülle — Uranos als Weltkönig gehört in einen anderen Zusammenhang des Weltmythos. Es waltet auch keine normative Macht über dieser Welt, keine Dike, keine Nemesis — es wurde schon darauf hingewiesen, daß den normativen Mächten hier keinerlei Primat zusteht. Die einzige | Stufung in dieser Welt göttlicher Wesenheiten ist eine Stufung κατὰ φύσιν, nach der natürlichen Seinsfülle, die jede göttliche Wesenheit entsprechend ihrer Stellung innerhalb des genealogischen Systems hat. So hat die Nacht eine größere Seins- und Wesensfülle als ihre Nachkommen, da sie ja deren Seinsfülle in sich einschließt. — Insofern kann man die Gesamtheit dieser genealogisch miteinander verbundenen göttlichen Wesenheiten eine *Seinswelt* nennen, deren einzelne Elemente nach der Anteilsfülle, die sie an zeitlosem Sein haben, gestuft sind.

In dieser einzigartigen Hesiodischen Seinswelt sind physisches Phänomen, wirkende Kraft, normative Macht in gewaltiger Zusammenschau jeweils als einheitliche Gestalt, der unvergängliches Sein innewohnt, gesehen.



Es wird sich zeigen, daß in einer anderen Phase des Weltmythos, bei der Entstehung eines Kosmos, diese einzelnen Seins-elemente ihre Stelle sozusagen wechseln und sich dem entstehenden Kosmos nach den Gesetzen, die ihn bestimmen und durch die er erst zu einem Kosmos wird, einordnen.

Zuvor sei jedoch noch ein kurzer Vergleich eingeschaltet zwischen dieser ersten Stufe des Hesiodischen Mythos, auf der sich eine Seinswelt in Fülle und Mannigfaltigkeit ausbreitet, und der entsprechenden Phase des Babylonischen Schöpfungsgedichtes. Denn von hier aus zeigt sich in aller Deutlichkeit, daß trotz der eingangs hervorgehobenen Ähnlichkeit des Gesamtaufbaus und trotz der beiden Dichtungen gemeinsamen genealogischen Form sich hier etwas ganz anderes offenbart. In beiden Mythen stellt sich in dieser ersten Phase zeitloses Sein dar. Aber während sich dieses zeitlose Sein in dem griechischen Mythos als eine Welt von Phänomenen, Kräften und Normen entfaltet, verharren in dem Babylonischen Gedicht die beiden uranfänglichen Wesenheiten, Urerzeuger und Urmutter, „deren Wasser noch nicht geschieden sind“, in ihrem Da-Sein ohne jede Entfaltung, ohne jede Individuation. Es ist gleichsam eine mythische, in männliches und weibliches Prinzip geschiedene Verkörperung des ἐν συνεχέῃ, das unbeweglich, ἀκίνητον, verharret und außerhalb dessen kein anderes Sein, kein Anfang und kein Werden ist.

Wenn dann im Babylonischen Mythos Werden einsetzt, d. h. wenn sich die Götterfolge entwickelt, deren jüngster Sproß Marduk ist, der Schöpfer der jetzigen Welt — eine Götterfolge, die in dem griechischen Mythos ihre Parallele in der Abfolge von Uranos, Kronos und Zeus hat — so ist dies den ruhenden Mächten des Seins Apsu und Thiamat störend und verhaßt, und es beginnt, von diesen Urmächten ausgehend, der Kampf mit ihrer Nachkommenschaft, ein Agon zwischen Sein und Werden.

Auch in diesem Verhältnis der Seinsmächte zu einer werdenden Welt — hier zu der Schöpfung des Marduk, dort zu dem Reich des Zeus — werden sich tiefgehende Unterschiede zwischen der babylonischen und der griechischen Weltanschauung ausprägen.

## II.

*Das Werden der zweiten Stufe:  
Die Herrscherfolge Uranos, Kronos, Zeus*

Durch die Genealogie, in deren Form sich auf der ersten Stufe des griechischen Mythos ein Geschlecht göttlicher Wesenheiten als eine in sich zusammenhängende Welt entfaltet, kommt in das unvergängliche, zeitlose Da-Sein dieses Geschlechtes das Moment zeitlich aufeinanderfolgender Entstehungsprozesse hinein, also anscheinend eine Verknüpfung von *Sein* mit *Werden* innerhalb *Zeit*.

Die Art dieser Verknüpfung muß sich, wenn anders die genealogische Form der Dichtung zugleich ihren Sinngehalt darstellt, aus der Eigenart dieser genealogischen Form auf der ersten Stufe des Weltmythos ergeben.

Gleich zu Anfang war darauf hingewiesen worden, daß alle Wesenheiten, die von Chaos und Gaia abstammen, d. h. aus diesen Urpotenzen in Existenz getreten sind, in Existenz bleiben, in ein unvergängliches Da-Sein eintreten.

Es hat sich ferner gezeigt, daß diese göttlichen Wesenheiten, die als Kinder anderer, im genealogischen System höherstehender Wesenheiten geboren werden, dem Seinsbezirk dieser elterlichen Wesen angehören, ihn besetzen und explizit machen. Ihre Geburt ist also nicht der Anfang eines neu beginnenden Seins. Dies drückt sich in der Form der Genealogie so aus, daß die anscheinend neu entstehende Wesenheit auf *dieser* Stufe des Weltmythos nicht etwa als Kind geboren wird, das allmählich im Verlauf einer kontinuierlich abrollenden Zeit heranwächst; sondern ihr schon im elterlichen Sein eingeschlossenes zeitloses Sein wird durch Loslösung aus diesem elterlichen Sein zu wiederum zeitlosem Da-Sein.

*Hier vollzieht sich also kein allmähliches, kontinuierliches Werden* — in anderen Phasen des Weltmythos wird der Gott als Kind geboren und wächst heran —, *sondern hier wird stoßweise eine zeitlose Seinsmodifikation aus einem gleichfalls zeitlosen Sein entbunden.*

Bei diesem Entstehen, bei dieser Geburt berührt sich Sein, das keine Vergangenheit und keine Zukunft hat, also zeitlos ist, mit dem Moment, dem Augenblick, dem *vūv*. Dieses *vūv* hat keine zeit-

liche Ausdehnung, ebenso wie der mathematische Punkt keine räumliche Ausdehnung hat. Da das  $\nu\upsilon\nu$  keine Ausdehnung hat, gehört es auch nicht in den Begriff der gleichmäßig ablaufenden Zeit, deren einzelne Abschnitte ja meßbare Ausdehnung haben, und die hier, der Kürze halber, *Geschehenszeit* genannt sein möge.

Eben weil das  $\nu\upsilon\nu$ , der Moment, zeitlos, ohne Ausdehnung ist, kann es sich mit dem Sein berühren, das ja ebenfalls zeitlos ist, und dem die Qualität der ewigen Gegenwart zukommt. In diesem Sinn ordnet auch Parmenides das  $\nu\upsilon\nu$  dem Sein zu:

(fr. 8,<sup>5</sup>) οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ  $\nu\upsilon\nu$  ἔστιν ὁμοῦ  $\pi\alpha\nu$ <sup>21</sup>.

Die griechische Sprache hat für die Entbindung einer Seinsfülle in einem an sich zeitlosen, fruchtbaren Augenblick den Begriff des  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}s$ . Schon die Unübersetzbarkeit des Wortes zeigt an, daß die Verhaftung eines Seins im Augenblick eine dem griechischen Denken eigenste, in ihm tief verwurzelte Vorstellung ist<sup>22</sup>. |

<sup>21</sup> „Weder war es je, noch wird es sein, da es jetzt ist zusammen als Ganzes.“

<sup>22</sup> In der Entwicklung des Begriffes  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}s$  lassen sich zwei Richtungen unterscheiden (U. v. Wilamowitz, *Exkurse zu Euripides Medeia*, Hermes 15, 506 ff.). Die eine nimmt ihren Ausgang vom *Zeit*begriff, die andere Richtung geht vom  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}s$  als *Momentum* aus. Hier läßt sich aus einer Reihe verhältnismäßig früher Zeugnisse die Bedeutung des  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}s$  als eines irgend einem Sein, einem Zustand oder einer Handlung anhaftenden dauerlosen Qualitätsmomentes erschließen:

$\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\nu$  πάντα πρόσεστι καλά (Kritias fr. 7; Diels Vorsokr.) „Alles Schöne, Wertvolle haftet am Kairos“. Es gibt einen  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\nu$  ὄλβου (Pind. Nem. 7, <sup>60</sup>); einen τῶν τε καὶ τῶν  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\nu$  (dieser und jener Dinge, Nem. 2, <sup>50</sup>); einen πολλῶν . . .  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\nu$  (vieler Dinge, Nem. 1, <sup>18</sup> f.). Der Kairos haftet also an einem Sein, einem Ding, einem Zustand, einer Handlung, und zwar ὁ δὲ  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}s$  ὁμοίως/παντὸς ἔχει κορυφάν (Pind. Pyth. 9, <sup>78</sup> f.). „Von jeglichem hält der Kairos den gipfelnden Höhepunkt inne“, d. h. die Kulmination des *Wesenhaften* eines Seins oder Handelns oder Zustandes ist der Kairos.

Dieser Kairos, diese Fülle des Seins im dauerlosen Moment, hat, den Menschen zugewandt, nur ein kurzes Zeitmaß: ὁ γὰρ  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}s$  πρὸς ἀνθρώπων βραχὺ μέτρον ἔχει (Pind. Pyth. 4, <sup>280</sup>).

Der Kairos ist daher für den Menschen, der in meßbar ablaufender Zeit

In der Theogonie wiederholen sich, der Fülle des Seins entsprechend, die Geburten göttlicher Wesenheiten — also nach dem oben Ausgeführten: die Berührung des Seins mit dem dauerlosen Moment, wobei Sein explizit wird — vielfach. Die Vielheit dieser Momente ergibt das System, in dem die Entfaltung der hesiodischen Seinswelt geordnet ist. Man könnte es das System einer Zeit nennen, die sich aus dauerlosen distinkten Momenten, aus Wiederholungen des „Jetzt“ zusammensetzt. Diese Zeit sei, ebenfalls nur der Kürze wegen, mit *Seinszeit* bezeichnet.

Es wird sich nun zeigen, daß in der Erzählung von der Entstehung der Zeusherrschaft die Genealogie Ausdrucksform für Vorgänge ist, die sich in einer von dieser „Seinszeit“ gänzlich verschiedenen Zeit abspielen, nämlich in jener kontinuierlich aus Vergangenheit in Zukunft verlaufenden, in ihrer Dauer meßbaren „Geschehenszeit“<sup>23</sup>. |

Innerhalb der Darstellung der sich ausbreitenden Seinswelt, der Entfaltung der Nachkommenschaften von Chaos und Gaia, verläuft eine an drei aufeinanderfolgenden Generationen orientierte Linie, die einem Ziel, einem τέλος zustrebt: der Herrschaft des Zeus.

lebt und handelt, nur zu ergreifen, wenn die *Moirai* es ihm gewährt, die εοικότα καιρόν ὄλβου δίδωσι (Pind. Nem. 7, <sup>60</sup> f.). So sagt auch Pindar von sich als dem Kündler vieler Siege und Mythen: πολλῶν ἐπέβαν καιρόν (Nem. 1, <sup>18</sup>). Er bezeichnet damit seine Darstellungsweise, die nicht in fortlaufender Erzählung Begebenheit an Begebenheit reiht, sondern, wie die Biene von Blüte zu Blüte fliegend, jeweils den fruchtbaren gipfelnden Moment (die Akme, den Aotos, den Kairos) des Mythos aufleuchten läßt; von ihm aus werden dann die nicht dargestellten Strecken des Mythos blitzartig erhellt und so genügend sichtbar.

<sup>23</sup> Jede Seinsfülle entfaltet sich ebenso wie die Seinswelt im zeitlosen Kairos, der sich jeweilig wiederholt: das Genie des Künstlers in seinen Werken, der Genius einer Familie in ihren bedeutsamen Trägern; die Genialität eines Volkes in den fruchtbaren Epochen seiner Geschichte. — Von uns aus, d. h. von der Geschehenszeit aus betrachtet, scheint dieses System von fruchtbaren Momenten auf eine kontinuierlich verlaufende Linie projiziert und wird so entwicklungsgeschichtlich-historischer, kontinuierlicher Betrachtungsweise zugänglich, die aber über das eigentliche Wesen der Seinsentfaltung nichts auszusagen vermag, s. unten S. 687.

Drei Herrscher, durch das Beiwort μέγας jeweils als solche gekennzeichnet, im Verhältnis von Vater und Sohn zueinander stehend, folgen sich: Uranos, Kronos und Zeus. Der Verlauf dieser genealogischen Linie verflcht sich innerhalb der Theogonie mit der Entfaltung der Seinswelt und wird immer wieder auf weite Strecken von dieser unterbrochen. Aber diese Linie zeichnet sich doch in ihrem innerlich ununterbrochenen Ablauf und in der anschwellenden Stoßkraft, mit der sie ihrem Ziel zustrebt, klar und deutlich ab. Drei Überlistungsmythen sind an rhythmisch sich wiederholenden Stellen ihres Verlaufes, nämlich jeweils vor dem drohenden Verlust der Herrscherwürde, in diese Linie eingeschaltet (154 f., 459 f., 888 f.). Jedem der drei Herrscher ist bestimmt, durch seinen stärkeren Sohn entthront zu werden; jeder ersinnt eine List, um dieses Schicksal von sich abzuwenden; Uranos und Kronos werden ihrerseits durch ihre Gattinnen überlistet und verlieren ihre Herrschaft; Zeus' List — er verleibt sich die Göttin Metis ein, die ihm die bedrohliche Nachkommenschaft gebären soll — bleibt ohne Gegenlist. So behält er die von ihm erkämpfte Herrschaft.

Durch diese an drei sich entsprechenden Stellen eingefügten, durch das Motiv der Überlistung unter sich verwandten Mythen ist die Abfolge der drei Herrscher in ihrem Verlauf klar und gleichmäßig dargelegt und hebt sich deutlich von den dazwischenliegenden Teilen der Dichtung, in denen sich Seinswelt ausbreitet, ab. Und ebenso eindringlich offenbart sich die zum Ziel, nämlich zur Herrschaft des Zeus hinstrebende, sich immer gewaltiger steigernde Wucht dieses Ablaufes in der Art der Erzählung. Denn nachdem *Kronos*, der Listiggesinnte, den listigen Anschlag seiner Mutter gegen seinen Vater *Uranos* ausgeführt hat und so zum Herrscher geworden ist, hören wir nichts darüber, wie er diese Herrschaft ergreift, nichts über sein Regiment, das ja auch zum Untergang bestimmt ist. *Zeus* aber, der an der List seiner Mutter keinen Anteil hat, erringt seine Herrschaft in gewaltigen Kämpfen, mit äußerster Anspannung seiner göttlichen Kraft, unter umwälzenden Erschütterungen der gesamten Seinswelt.

Vor diesen Kämpfen sind noch zwei Episoden eingeschaltet, die den zukünftigen Sieg des Zeus vorwegnehmen. Denn in ihnen



offenbaren sich bereits die beiden Grundpfeiler der heraufkommen-  
den Weltordnung: die *königliche Macht* des Zeus, durch die er den  
Göttern ihre τιμαί (Ehren, Ämter), die ja gleichsam ihre eigenste  
Wesenheit ausmachen, zuteilt, und seine *untrüglige Einsicht*, sein  
voûς. — Ähnlich wie gleich im ersten Gesang der Odyssee der Hörer  
erfährt, daß dem göttlichen Helden, wenn auch erst nach furcht-  
baren Schicksalen, der Tag der Heimkehr in sein Vaterland be-  
schieden ist und so der Glanz dieser dereinstigen Heimkehr über  
allen Leiden des Helden strahlt, wird in der Theogonie bereits vor  
dem Beginn der gewaltigen Kämpfe des Zeus um die Weltherrschaft  
die Gewißheit seines endgültigen Sieges durch zwei diesen Sieg  
vorwegnehmende Episoden gewährleistet. Auf diese Episoden —  
Preisung der Hekate und Prometheus-Mythos — sei hier kurz und  
nur insoweit eingegangen, als sie für den Aufbau der Theogonie  
in Betracht kommen.

Unmittelbar vor der Geburt des Zeus und seiner Geschwister  
durch Rhea steht die Preisung der Hekate. Diese mächtige Gott-  
heit der Seinswelt, die αἶσα hat an Erde, Himmel und Meer und  
an allem, was diesen entstammt, nimmt Zeus auf in seinen Kosmos.  
Er beläßt ihr ihre früheren Ehren und macht sie, über diese hinaus,  
zur Walterin über alle menschlichen Ordnungen, die ja erst im Zeus-  
Kosmos entstehen. An der Größe und Machtfülle der also Beleh-  
nten erweist sich die Größe und Machtfülle des Belehrenden, der,  
nur gebunden an sein eigenes vorher gegebenes Versprechen, frei  
über die Ehren der Götter schaltet.

Diese *Machtfülle* ist der eine Grundpfeiler der Zeusherrschaft.  
Die *unentrinnbare Einsicht* (613) des Zeus, der ἄφθιτα μῆδεα  
εἰδώς<sup>24</sup> ist (550), erweist sich im Prometheus-Mythos der Theo-  
gonie. Er steht unmittelbar hinter der Erzählung von der Geburt,  
der Kindheit und dem Heranwachsen des Zeus und seiner Ermäch-  
tigung durch Blitz und Donner, und vor dem Titanenkampf. Wie-  
derum ist es ein Überlistungsmythos, der diesmal zwischen Zeus  
und Prometheus hin und wider geht. Es ist ein Ringen zwischen  
Zeus, der unvergängliche Pläne hegt (ἄφθιτα μῆδεα) und Prome-  
theus, dem Vordenkenden, der aber nur auf die Welt der Sterb-

<sup>24</sup> unvergänglicher Pläne kundig.

lichen bedacht ist. Prometheus, der ποικιλόβουλος<sup>25</sup> (521), ἀγκυλομήτης<sup>26</sup> (546), δολοφρονέων<sup>27</sup> (550), πολύιδρις<sup>28</sup> (616) ist, will den νοῦς des Zeus täuschen (537). In diesem Ringen, in dem Zeus zeitweise der List des Prometheus unterliegt — er unterliegt ihr *wissend* (551) — geht er in seiner unentrinnbaren Einsicht als Sieger hervor und wirft den großen Gegner in unlösliche Bande. Denn

(ὦς) οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν<sup>29</sup>. (613)

So steht der νοῦς des Zeus bedeutsam am Beginn und am Ende des Prometheus-Mythos: die Erzählung von dem Versuch des Prometheus, durch Täuschung dieses νοῦς seine eigenen Pläne gegen den Willen des Zeus durchzusetzen, d. h. den Menschen ein glückliches Leben zu gewährleisten, schließt mit der gnomisch ausgesprochenen Erkenntnis, daß der νοῦς des Zeus überhaupt nicht betrogen oder umgangen werden kann. Denn durch ihn ist Zeus dazu befähigt, daß er γνῶ ὃ' οὐδ' ἠγνοίησε δόλον<sup>30</sup> (551). So ist hier der νοῦς die dem Zeus innewohnende Fähigkeit der alles durchschauenden Erkenntnis<sup>31</sup>. Hat er die Dinge durch seinen νοῦς erkannt, so lenkt er sie nach den ἄφθιτα μῆδεα, deren er teilhaftig (εἰδώς) ist. Durch diesen νοῦς wird Zeus, der Gatte der Metis, Herr über Prometheus, der nur ἀγκυλομήτης ist.

Von hier aus eröffnet sich auch das Verständnis dafür, daß Kronos die Herrschaft an Zeus überlassen muß. Auch Kronos ist nur ἀγκυλομήτης (168). So ist der Sieg des Zeus über ihn nicht nur ein Sieg seiner | größeren Kampfkraft, sondern weil ihm νοῦς innewohnt, ist er Kronos überlegen, löst *sein* Kosmos den Kosmos des Kronos ab.

<sup>25</sup> „schillernden Ratschlags.“

<sup>26</sup> „Krumm gesinnt.“

<sup>27</sup> „listigen Geistes.“

<sup>28</sup> „vielwissend.“

<sup>29</sup> „Nicht ist die Einsicht des Zeus zu betrügen noch zu umgehen.“

<sup>30</sup> „Er erkannte und nicht verkannt' er den Trug.“

<sup>31</sup> Ähnlich in der Ilias: Teukros bedroht den von Zeus beschützten Hektor mit seinen Pfeilen, also auch gewissermaßen listig, aus der Ferne: ἄλλ' οὐ λῆθε Διὸς πυκινὸν νόον (15,<sup>461</sup>). Der νοῦς ist πυκινός, „dicht gefügt“, so daß ihm nichts entfallen kann.

Nach der Hekatepreisung, in der sich die königliche *Machtfülle* des Zeus erweist, und nach dem Prometheus-Mythos, in dem seine *untrügliche Einsicht* über die Listen des Gegners siegt, folgen die seine *Kraft* offenbarenden Kämpfe mit den ihm widerstrebenden wilden Gewalten. Zuerst kämpft er im Verein mit den Göttern gegen die Titanen, dann allein gegen Typhoeus. Erde, Himmel und Meer, die großen Urmächte, erzittern vor der frei sich loslassenden Gewalt des Zeus; das Chaos, der erste Ursprung, erglüht in dem Feuer seiner Blitze (700). Die ganze Seinswelt ist in wildestem Aufruhr.

Aus diesem Aufruhr steigt das strahlende Reich des siegenden Olympiers auf. Seine Gegner, die Titanen, schleudert er in den Tartaros. Es entfaltet sich diese grauenvolle Gegenwelt des olympischen Reiches. Der Glanz der olympischen Welt ist für den Griechen nur faßbar durch seine polare Gegenwelt, die ganz eindeutig als Gegenwelt hingestellt ist: sie liegt ebenso tief unter der Erde wie diese unter dem Himmel (720 f.). In ihren dunklen, modrigen, weiten Räumen, um deren Schlund die Nacht dreifach hingegossen ist, in denen die Winde hin- und herstürmen, sind die Quellen und Bande (πεύρατα 738) aller Dinge, der Erde, des Meeres, ja des gestirnten Himmels. Aus diesem gähnenden Grunde steigen *Nacht* und *Tag*, auf der Schwelle im Wechsel aneinander vorüberstreichend, empor; *Tod* und *Schlaf*, die furchtbaren Götter, *Hades*, die entsetzliche *Styx* haben hier ihre Wohnung. Verhaßt ist diese Wohnung den olympischen Göttern. Selten bringt Iris eine Botschaft des Zeus hinunter.

Schon hier zeigt sich, daß die göttlichen Wesenheiten der *Seinswelt*, die dort, ausschließlich nach ihrem Seins-Anteil gestuft, existieren, wie gewaltige ἀγάματα nebeneinanderstehen, innerhalb der nach Macht und Einsicht des Herrschers planvoll gefügten *Weltordnung* des Zeus eine ihnen zugeordnete Stelle und Funktion erhalten haben. Nacht und Tag, Tod und Schlaf sind hier nicht mehr die göttlichen, zeitlosen Seinsformen; sondern entsprechend der τιμή, die ihnen von Zeus verliehen ist, verdunkeln und erhellen sie als Götter die Welt in regelmäßig abrollenden Zeitläuften, bringen den Menschen zu bestimmter Zeit Ausruhen oder Vergehen; Styx bindet | die Götter an ihre jeweils in der Zeit geleisteten Eide; Iris, die Tochter des Thaumas, die auf der ersten Stufe das strah-

lende Wunder ihres Seins darstellt, ist zur Botin des Zeus geworden. In zeitlich geordnetem Ablauf, in festgesetzten Maßen und innerhalb bindender Gesetze wird Zeus seinen Kosmos durch die Götter durchwalten.

Nach dem Sieg über Typhoeus scheint die genealogische Linie ihr τέλος erreicht zu haben. Zeus wird von den andern Göttern bewogen, die königliche Ehre (892), βασιληίδα τιμήν, anzunehmen und verteilt die Ehren an *die* Götter, die ihm in dem Kampfe um die Herrschaft beigestanden haben.

In der Reihe der drei aufeinanderfolgenden Reiche des Uranos, Kronos und Zeus stellt die Genealogie im Gegensatz zu ihrer Funktion auf der ersten Stufe des Weltmythos, auf der sich in ihrer Form eine Seinswelt entfaltet, eine in kontinuierlich ablaufender Zeit sich vollziehende Entwicklung zu einem Ziel hin, ein *Werden* in der Zeit dar. Söhne folgen auch hier auf Väter. Aber während innerhalb der Seinswelt die elterlichen Gottheiten vollgültig weiterbestehen und ihre Nachkommenschaften den Seinsbezirk der Eltern entfalten und ausbauen, werden hier die Väter durch ihre Söhne, wenn auch nicht getötet, so doch in Kraftlosigkeit und in Tiefe und Ferne verdrängt. Hier wird auch, anders als in der Seinswelt, der spätere Herrscher als *Kind* geboren, von einem Ort zum andern hingetragen und wächst heran, zwar καρπαλίμως (492), schnell, d. h. schneller als menschliche Kinder, aber es ist doch ein stetig-allmähliches, eine gewisse „Zeitlang“ dauerndes Heran- und Hineinwachsen aus dem Zustand des Neugeborenen in den Zustand des Erwachsenen<sup>32</sup>. Hier folgen sich innerhalb der Überlistungsmythen kausal miteinander verbundene Handlungen in ununterbrochenem, auf ein Ziel gerichtetem Ablauf. Hier wird die Dauer einer Handlung nach Tagen und Jahren bemessen und als „lange“ während hervorgehoben.

(646) ἤδη γὰρ μάλα δηρὸν ἐναντίοι ἀλλήλοισι  
νίκης καὶ κράτους περὶ μαρνάμεθ' ἥματα πάντα<sup>33</sup>. |

<sup>32</sup> In den Ἔργα wird sogar der Geburtstag des Apollon mit Monatsdatum angegeben (770 f.).

<sup>33</sup> „Denn gar lange bereits ja stehen wir widereinander  
Über den Sieg und die Macht im Kampf von Tage zu Tage.“

Ja, hier wird ausdrücklich die Dauer einer Handlung, und zwar des Götterkampfes gegen die Titanen nach „vollen“, gezählten Jahren gemessen:

(636) οἱ ῥα. ....

συνεχέως ἐμάχοντο δέκα πλείους ἐνιαυτούς<sup>34</sup>.

Während sich also auf der ersten Stufe des Weltmythos eine Götterwelt in zeitlosem Sein ausbreitet und nur ihr Explizitwerden sich in einem Zeit-System vollzieht, das aus Dauer-entbehrenden, distinkten Momenten besteht, erfolgt das Werden der Zeusherrschaft in einer kontinuierlich ablaufenden Zeit, deren Dauer nach dem Umlauf der Gestirne (ἐπιπλομένου δ' ἐνιαυτοῦ 493) meßbar ist und gemessen wird.

Durch diesen innerhalb kontinuierlicher Zeit sich vollziehenden Ablauf der drei aufeinanderfolgenden Reiche ist in den Weltmythos der Begriff der „alten“ Gottheiten des γένος αἰδοῖον und der „jungen“ (νεοί) Götter (Zeus und seine Kinder) gekommen, ein Gegensatz, den wir in anscheinend unversöhnlicher Spaltung im „Prometheus“ des Aischylos wiederfinden.

Ehe wir dieses Problem bei Hesiod weiterverfolgen, sei noch die Bedeutung der Genealogie in dem nun folgenden Abschnitte der Theogonie untersucht. Erst dann werden wir rückschauend den Sinn der Hesiodischen Genealogie als Form überhaupt und was sie für den Begriff der alten und neuen Götter im besonderen aussagt, zu fassen vermögen.

### III.

#### *Die zweite Stufe des Weltmythos: Das Reich des Zeus*

Zeus hat die Herrschaft erlangt. Sie ist zunächst, ebenso wie die des Uranos und des Kronos, lediglich auf seine Kraft begründet, ohne weitere Qualifikation. So ist, ebenso wie jenen, auch ihm beschieden (εἵμαρτο 894), diese Herrschaft an einen Stärkeren zu ver-

<sup>34</sup> „Sie aber ...

Unaufhörlich bekämpften sie sich zehn volle Jahre.“



lieren: die Linie hat schicksalsgemäß ihr τέλος noch nicht erreicht. Nun aber qualifiziert sich, ebenfalls wieder in der Form der Genealogie, die Herrschaft des Zeus. Er vermählt sich mit Metis, der Einsicht, und wird so zum μητίετα Ζεύς, mit Themis, mit Eurynome und mit Mnemosyne. Die großen normativen Mächte, denen auf der ersten Stufe kein besonderer Primat zugesprochen war, treten jetzt, auf dieser zweiten Stufe des Weltmythos, hinzu zu der Gewalt des Zeus. So wird aus der in der Zeit gewordenen *Machtherrschaft* des Zeus durch seine Vereinigung mit den Mächten der zeitlosen Seinswelt eine *Weltordnung* des Zeus. Nun erzeugt er mit ihnen und mit Leto, Demeter, Hera, Maia die göttlichen Kinder: Pallas Athene, Apollon, Artemis, Persephone, Hermes, die Chariten, die Musen. Wir sind in der olympischen, „Homerischen“ Götterwelt.

Ist es eine „neue“ Götterwelt, die zeitlich auf die Welt der „früheren“ Götter folgt und sie ablöst? Sind die früheren Götter in Hesiodischer Theologie — denn nur diese wird hier untersucht — von den „jüngeren“ Göttern überwunden? Führen sie in der Welt des Zeus nur noch ein Schattenleben?

Alles ist vom Dichter aufgeboten, um die Verflechtung der „neuen“ mit den „alten“ Göttern, den *Zusammenhang der gewordenen Weltordnung mit der ursprünglichen Seinswelt*, trotz des dazwischenliegenden Kampfes mit den Titanen, als unlöslich darzustellen.

Dazu sei hier auf folgendes hingewiesen: Zeus erringt seine Herrschaft nur mit Hilfe der früheren Götter. — Er verspricht allen Göttern, die ihm im Kampf um die Herrschaft beistehen werden, daß sie ihre alten „Ehren“, d. h. ihren Seinsbezirk behalten sollen (392 ff.). — Styx folgt „als Erste“ seinem Ruf (397); es folgen also auch noch andere Götter. — Die Kinder der Styx: Zelos, Nike, Kratos, Bia werden Beisassen des Zeus (401). — Hekate behält ihre gesamten früheren Ehren (423 f.). — Die Kyklopen geben Zeus Donner und Blitz (502). — Auf Rat der Gaia treiben die Götter Zeus an, ihr Herrscher zu werden (883 f.). — Die errungene Herrschaft wäre Zeus wieder entrissen worden, wenn nicht das Urgötter-Paar, Uranos und Gaia, ihm klugen Rat gegeben hätte: so verleibt er sich Metis, die Einsicht, ein (889 f.).

Die Herrschaft des Zeus wird also erst dadurch gesichert und zu einer Weltordnung, daß er sich mit den „früheren“ Göttern verbindet, sein *gewordenes* Reich in die *zeitlose* Seinswelt einordnet. Zeus kämpft nicht, wie etwa Marduk, gegen die Urmutter Thiamat, gegen die Ursprünge Chaos und Gaia, denn es besteht hier kein tödlicher Agon zwischen den Mächten des Seins und des Werdens. Sondern die Seinswelt, das θεῶν γένος αἰδοῖον, das die Musen zuerst besingen, ehe sie δεύτερον αὔρε Ζῆνα feiern, besteht und wirkt in ihren Elementen weiter innerhalb der Herrschaft des Zeus. Das Chaos wird nicht etwa durch den Kosmos des Zeus aufgezehrt, sondern existiert fort.

Wir sehen also: Die Genealogie, die *zunächst* die Form war, in der sich die gesamte Seinswelt entfaltete — eine Seinswelt, in der Phänomene, normative Mächte und dynamische Gewalten noch nicht zu Ordnungen zusammentreten (es ist eine *Seinswelt*, keine *Seinsordnung*) — die *dann* Ausdruck des Werdens der Zeusherrschaft war, verknüpft *nunmehr*, rückwärts gewandt, durch die Ehen des Zeus, die „neue“ mit der „alten“ Götterwelt. So bildet sich innerhalb der an sich zeit- und dauerlosen Seinswelt durch eine Umgruppierung und andere Ponderation der Seinselemente aus dem System der Seinswelt eine neue Ordnung, ein neuer Kosmos.

Der Begriff *Kosmos* ist hier in seinem archaischen, aus den Vorsokratikern festzulegenden Wortsinn aufzufassen, nach dem Kosmos „weder die Welt noch ihren Bau bedeutet, sondern einen bestimmten Zustand, eine Phase dieser Welt, im Gegensatz zu anderen κόσμοι, anderen Phasen, vergangenen oder zukünftigen“<sup>35</sup>.

Nach dieser Auffassung folgt also — und zwar in kontinuierlich ablaufender Zeitfolge, aber von Katastrophen (Verstümmelung des Uranos, Unterwerfung des Kronos und der Titanen, Besiegung des Typhoeus) unterbrochen — auf den Kosmos des Uranos der Kosmos des Kronos und schließlich der Kosmos des Zeus.

Das Verhältnis des jeweils bestehenden oder jeweils angeschauten Kosmos zu den jedem Kosmos immanenten zeitlosen Seinselementen ist ein Urproblem des griechischen Geistes, mit dem er sich in allen seinen Entfaltungsphasen auseinandersetzt und so gleichsam

<sup>35</sup> K. Reinhardt, *Parmenides* 174 ff.

in sich selbst dieses Problem paradigmatisch zur Darstellung bringt. Jedesmal stellt sich dabei die Aporie des Zeitbegriffes ein: wie ist ein in | kontinuierlich ablaufender Zeit gewordener und in kontinuierlich ablaufender Zeit angeschauter Kosmos mit den zeitlosen, ihm *immanenten* Seinselementen in Verbindung zu setzen?

Diese Aporie drückt sich jeweils in der Form aus, in welcher der Dichter oder Philosoph den Weltmythos darstellt. Und diese Form zeigt zugleich, welche Ponderation die drei in jedem griechischen Weltmythos enthaltenen Elemente: zeitloses Sein, kosmische Phase und ihre beiderseitige Verknüpfung in dem den Weltmythos anschauenden und darstellenden Geist haben. So steht bei *Homer* der Kosmos des Zeus, diese in heroischer Gegenwart geschaute, gewordene Phase im Mittelpunkt. Aber soviel buntes Geschehen sich auch in diesem Kosmos abspielt: jedes Geschehnis und jede göttliche und menschliche Gestalt stellt in sich sowohl wie in den Verknüpfungen der Geschehnisse und der Gestalten zu einem Ganzen ein überzeitliches Sein dar, das ihres Daseins eigentlicher Grund ist. — *Parmenides* trennt von dem Sein die Welt der *Doxa*, aber so, daß „Getrenntes als ursprünglich Eines durchschaubar bleibt, — also nicht einen beliebigen *Kóσμος* des Scheins, sondern denjenigen, in dessen Mitte die Wahrheit einend waltet“. (Riezler, *Parmenides* S. 46.) — *Empedokles* sieht den Wechsel kosmischer Phasen in dem durch Liebe und Haß bewirkten Zusammentreten oder Auseinanderfliehen der Seinselemente. — *Plato* schaut den vom Demiurg geformten Kosmos als Abbild der gestalteten zeitlosen Ideenwelt.

Stets aber sind jene drei Faktoren irgendwie in dem vorgetragenen Weltmythos enthalten. Wo aber sind sie so einheitlich, so selbstverständlich zusammengehalten und ausgedrückt, so gleichmäßig gegeneinander ausgewogen wie bei *Hesiod* durch die den gesamten Aufbau seines Werkes zusammenfassende, in ihrer Einheitlichkeit so vieldeutige Form der Genealogie?

Ein kurzer Vergleich mit dem „Gefesselten Prometheus“ des Aischylos, in dem der Dramatiker das Problem der „alten“ und „neuen“ Götter in der ihm eigenen, also der dramatischen Form darstellt, wird noch klarer hervortreten lassen, wie durch die Hesiodische Form der Genealogie die Aporie der Verbindung der zeitlosen Seinswelt mit einem in kontinuierlicher Zeit gewordenen Kos-

mos (d. h. nach dem oben Ausgeführten: mit einer Neuordnung der Seins | elemente) nicht nur überbrückt ist, sondern wie durch diese Form Seinswelt, Zeuskosmos und sein in der Zeit verlaufendes Werden zu einer großen inneren und äußeren Einheit zusammengeschlossen sind.

Die Phase des Weltmythos, in der das Drama sich ausbreitet, entspricht in der Theogonie dem Moment, da Zeus durch Besiegung der Titanen die Herrschaft zwar errungen, sie aber noch nicht durch die Ehen mit Themis und den anderen normativen Mächten der Seinswelt mit dieser verbunden und qualifiziert hat. In der Theogonie ist über die Dauer dieser „gesetzlosen“ Herrschaft des Zeus nichts ausgesagt. Die ununterbrochen sich fortsetzende Form der Genealogie enthebt den Dichter der Schwierigkeit, Zeus als den gesetzlos regierenden Weltherrscher darzustellen: unmittelbar an die Erringung der Herrschaft (885) schließt sich (886 ff.) die Aufzählung der Ehen des Zeus mit den Gottheiten, die die normativen Mächte verkörpern, und der aus diesen Ehen entsprossenen Kinder. Zwischen diesen beiden Versen der Theogonie dehnen sich in der Tragödie des Aischylos ungeheure Zeiträume, während derer Prometheus in die Tiefe versinkt und wieder aufsteigt. Der Dramatiker, dessen Dichtungsart eine in der Zeit geordnete Ökonomie erfordert, gibt uns nun zwar ein Maß dieser Zeit: in der 13. aus Jo entsprossenen Geschlechterfolge wird der Retter erstehen, der Prometheus aus seinen Qualen befreit und dadurch seine Versöhnung mit Zeus ermöglicht. Und durch diese Versöhnung wird ja erst die Weltherrschaft des Kroniden gesichert sein. Aber diese Zeit bleibt auch im Drama sozusagen leer, wird durch kein Geschehen ausgefüllt und tritt dadurch in der Dauer ihres Ablaufes nicht in das Bewußtsein des Zuschauers. Prometheus verschwindet in seinem ungebrochenen Trotz gegen den „neuen“ Gott, dessen nach seinem Wähnen „gesetzlose“ Herrschaft nur „eine kurze Zeit“ dauern soll.

(Prom. 939) ... κρατείτω τόνδε τὸν βραχὺν χρόνον  
ὅπως θέλει· δαρὸν γὰρ οὐκ ἄρξει θεοῖς<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> „... so mag er herrschen diese kurze Zeit  
So wie er will; nicht lange ja beherrscht er die Götter.“

Denn ohne Gesetzmäßigkeit, ohne Themis, *kann* der Kosmos des Zeus, d. h. die Homerische Götterwelt nicht bestehen. Kaum ein Grieche hat dies wohl tiefer empfunden als Aischylos. Und so erfindet | er einen Zug, durch den auch bei ihm die Kluft zwischen Prometheus und Zeus, zwischen „alten“ und „neuen“ Göttern, so jäh sie von Prometheus aufgerissen wird, sich schon von vornherein für jeden Zuschauer, der den Mythos kannte, wieder schließt: Prometheus ist im Drama des Aischylos nicht, wie bei Hesiod, Sohn der Okeanide Klymene, sondern Sohn der Themis, der späteren Gattin des Zeus (Prom. 13). So wird und muß sich in dem uns nicht erhaltenen Schlußdrama der Trilogie der Widerstand des Prometheus lösen, sobald sich die Wesensart des Zeus, die ihm von allem Anfang an immanent ist, sich aber sowohl in der Genealogie des Hesiod wie im Drama des Aischylos erst in der Zeit entfaltet, in ihrer Gesamtheit offenbart. Diese Wesensart des Zeus, des Abkömmlings des Urpaares Uranos und Gaia, des Gatten der Themis, dem Zelos, Kratos, Nike und Bia beigesellt sind, ist von Beginn an auf diese zeitlosen Seinselemente gegründet. Denn nur im mythischen Zeit-Raum der Dichtung, nicht aber in den historisch aufeinanderfolgenden Zeitläuften, nicht erst im Bewußtsein der jeweiligen griechischen Generationen vollzieht sich eine *allmähliche* Umbildung und Fortentwicklung aus einem sich lediglich auf Kraft und Schrecken stützenden, seine Titanischen Gegner durch Blitzstrahl niederringenden Himmels-gott zu dem Zeus, den Hesiod kündet und zu dem Aischylos betet; sondern gleich zu *Beginn* der griechischen olympischen Götterschau steht die gewaltige Konzeption *des* Zeus, in dessen Wesenheit Kraft, Macht, tiefste Einsicht, ewige Satzung, Zusammenhalt des gesamten Kosmos einbeschlossen sind und sich, in stets sich erneuerndem Kräftespiel, aus dieser Wesenheit heraus entfalten.

Zeus hat die errungene Herrschaft gesichert: er hat durch seine Ehen mit den normativen Mächten der Seinswelt seinen Kosmos in diese Seinswelt eingegründet. Die von ihm erzeugten Kinder sind die zu göttlichen Gestalten gewordenen Aspekte seiner Wesenheit. Denn ähnlich wie in der zeitlosen Seinswelt die Seinsmodifikationen als göttliche Wesenheiten den Urpotenzen entstehen, so entstehen die Aspekte des Zeuskosmos als Götter dem Zeus. *Diese* Götter sind nicht zeitlos wie die Gottheiten der Seinswelt, aber sie sind „un-



sterblich“, ἀθάνατοι. Sie leben, solange der Kosmos des Zeus dauert.

Der in der Theogonie vorgetragene Weltmythos hat sich durch die Entfaltung des Zeus in seinen göttlichen Kindern noch nicht vollendet. Denn zu diesem Kosmos des Zeus gehören, ebenso wie die olympischen unsterblichen *Götter* und zu ihnen in polarer und daher unlösbar verbundener Gegensätzlichkeit stehend, die erdgeborenen sterblichen *Menschen*. Wenn sich also in der Theogonie des Hesiod der Kosmos des Zeus entfaltet, so muß auch die menschliche Welt in ihn einbezogen sein, und zwar in der Form der Genealogie, in der sich ja die gesamte Weltschau des Hesiod vollzieht. Diese Einbeziehung der Sterblichen in den Kosmos des Zeus bildet den Schluß der Theogonie, der auch in seinem uns vorliegenden Zustand noch die Größe der systematischen Disposition erkennen läßt, nach der er geformt war.

Es sei, ehe dies dargelegt wird, zuerst kurz zusammengefaßt, was Hesiod in seinen Dichtungen über die Anfänge des menschlichen Geschlechtes (φῦλ' ἀνθρώπων: Erga 90; γένος μερόπων ἀνθρώπων)<sup>37</sup> und seinen ursprünglichen Zusammenhang mit den Göttern aussagt. Er kennt hierüber verschiedene λόγοι. Denn nachdem er zunächst in den Erga 90 f. erzählt hat, wie zu Beginn die Menschen auf der Erde ohne Übel und beschwerliche Mühen gelebt hätten und wie dann durch Pandora alle Leiden und aller Jammer über sie gekommen seien, fährt er fort:

(106) Εἰ δ' ἐθέλεις ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω  
 εἶ καὶ ἐπισταμένως . . .  
 ὥς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἀνθρωποι<sup>38</sup>.

Er leitet dann die Erzählung von den fünf Menschenaltern mit den Worten ein:

<sup>37</sup> Parallel dazu: φῦλον θεῶν (Theog. 202), γένος θεῶν.

<sup>38</sup> „Wenn Du begehrt, so werd' ich alsdann noch ein  
 anderes Wort (Logos) Dir

Gut und wissend verkünden . . .

Wie und von wannen zumal einst Götter und sterbliche

Menschen geworden.“

χρύσειον μὲν πρῶτιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων  
 ἀθάνατοι ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες.  
 οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὃ τ' οὐρανῷ ἐμβασίλευεν.<sup>39</sup> |

Nach diesem Logos schufen also die Götter, die mit den Sterblichen ὁμόθεν wurden<sup>40</sup>, ein goldenes Geschlecht der Menschen, das unter Kronos lebte.

Beiden λόγοι ist gemeinsam, daß die Menschen zunächst in einem den Göttern ähnlichen Zustand lebten. In dem zweiten Logos wird auch der gemeinsame Ursprung von Göttern und Menschen betont.

Von diesem den Göttern nahen Zustand der Menschen hören wir bei Hes. fr. 82 Rz.

ξυναὶ γὰρ τότε δαῖτες ἔσαν, ξυνοὶ δὲ θόωκοι  
 ἀθανάτοισι θεοῖσι καταθνητοῖς τ' ἀνθρώποις.

Also: *gemeinsam waren die Mahlzeiten den Göttern wie den Menschen*<sup>41</sup>.

Es kann hier in diesem Zusammenhang nur hingedeutet werden auf die tiefe Bindung, welche die ξυναὶ δαῖτες, die gemeinsamen Mahlzeiten, für die an ihnen Beteiligten im archaischen Leben der Griechen darstellen. Diese Hetairie findet sich im Mythos, im Kult, im Leben der Polis; sie bindet den entrückten Heros mit den Göttern wie mit seinem Geschlecht in unzerstörbare Gemeinschaft. Der

<sup>39</sup> „Erst ein gold'nes Geschlecht der sterblichen Menschen  
 Schufen die Ewigen einst, die Olympos' Häuser bewohnen.  
 Die lebten, da noch Kronos war König im Himmel.“

<sup>40</sup> Ähnlich Pind. Nem. 6, 1 f.:

... Ἐν ἀνδρῶν,  
 Ἐν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν  
 ματρὸς ἀμφοτέρωι“

„... Eins ist der Menschen,  
 Eins der Götter Geschlecht; aus einer einzigen  
 Mutter entsprossen, atmen wir beide.“

<sup>41</sup> Noch Pausanias sagt (8, 2, 2): οἱ γὰρ δὴ τότε ἄνθρωποι ξένοι καὶ ὁμοτράπεζοι θεοῖς ἦσαν. („Denn die damaligen Menschen waren Gastfreunde und Tischgenossen der Götter.“)

tiefste Sinn dieser Bindung ist nicht in Worte einzufangen. Sie ist ein Urphänomen griechischen kultischen Fühlens und als solches keiner logischen Zergliederung zugänglich.

Aus dieser Sphäre heraus muß der ursprüngliche Zusammenhang der Götter und Menschen erfüllt werden. Von hier aus gewinnt auch eine merkwürdige Stelle im Prometheus-Mythos der Theogonie Sinn und Deutung: |

(535 ff.) καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι  
Μηκώνῃ, τότε' ἔπειτα μέγαν βοῦν πρόφρονι θυμῷ  
δασσάμενος προὔθηκε, Διὸς νόον ἐξαπαφίσκων.

„Damals, als sich die Götter und die Sterblichen in Mekone auseinandersetzten, da teilte er (Prometheus) vordenkenden Sinnes einen gewaltigen Stier in Stücke und legte ihn vor und täuschte die Einsicht des Zeus.“

Hier zeigt sich ein Zusammenhang zwischen dem gemeinsamen Mahl, der Zuweisung des jedem zukommenden Teiles, dem einzusetzenden Opferritual; er macht das einmalig in Mekone sich abspielende Ereignis zum Merkstein für alle Zeiten und alle folgenden Geschlechter der Menschen.

Zeus erliegt der List des Iapetiden Prometheus, der den Menschen das bessere Teil des Opfermahles zukommen läßt; er erliegt ihr *wissend* (551). Das Opferritual ist dadurch bindend festgesetzt. Aber Zeus „sich stets der List erinnernd“ trifft mit seinem Zorn Prometheus und die Menschen. Es wird nicht ausdrücklich gesagt, daß die ursprüngliche Gemeinschaft zwischen Göttern und Menschen von nun an gestört ist, aber der Haß des Zeus schafft den Menschen unsagbares Leid. Nicht mehr gemeinsam sind die Mahlzeiten den Göttern und den Sterblichen. Nur die Heroen steigen noch zu den Tafeln der Götter hinauf. Eine Scheidung zwischen der Welt der heroischen Menschen und der Masse, den λαοί der Sterblichen, die zuerst im Mythos nicht erkennbar war, ist eingetreten. In dem Bereich des nicht heroischen Teiles der Menschen spielen sich die „Werke und Tage“ ab. Die *heroische* Menschheit wird im Schluß der Theogonie in das Reich des Göttlichen eingeordnet. Aus den Ehen der Unsterblichen mit Sterblichen entsprossen heroische Männer und Frauen. Auch hier zeigt sich Hesiod wieder als Systemati-

ker, der die bunte Fülle der vorhandenen Mythen in bestimmter Absicht zu großen Gruppen zusammenfaßt.

Gleichsam paradigmatisch für die Vergöttlichung der Menschen durch ihre Verbindung mit den Unsterblichen stehen zunächst drei Götterehen: *Zeus* zeugt mit *Semele*, die durch seine Liebe unsterblich wird, den Gott *Dionysos*, der wiederum durch seine Liebe *Ariadne* zur Unsterblichen macht. Mit der sterblichen *Alk | mene* zeugt *Zeus* das Urbild aller Heroen *Herakles*, der nach Vollendung seiner irdischen Mühlen bei den Unsterblichen wohnt

(955): ἀπήμαντος καὶ ἀγήραος ἡματα πάντα  
„ohne Leid und nicht alternd, ewige Tage“.

und die göttliche *Hebe*, die „Jugend“, zur Genossin erhält.

Und nun folgen, jeweilig durch einen symmetrisch gebauten Anruf an die Musen eingeleitet, Ehen der Göttinnen mit sterblichen Männern und der Götter mit sterblichen Frauen, aus denen das Geschlecht der Heroen entsteht. In der Mitte des zweiten Musenanrufes bricht die uns erhaltene Theogonie jäh ab; aber der Plan ist noch deutlich erkennbar. Der erste Anruf lautet (965):

νῦν δὲ θεάων φύλον αἰείσατε, ἡδυέπειαι  
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο,  
ὅσσαι δὴ θνητοῖσι παρ' ἀνδράσιν εὐνηθεῖσαι  
ἀθάναται γείναντο θεοῖς ἐπιείκελα τέκνα.

„Singet mir jetzt der Göttinnen Stamm, süßtönende Musen  
Auf dem Olymp, Ihr Töchter des ägistragenden Gottes,  
Singet die Göttinnen, welche zu sterblichen Männern gelagert,  
Selbst Unsterbliche, zeugten den Göttern ähnliche Kinder.“

Von dem zweiten Anruf der Musen sind uns nur die beiden Verse erhalten, mit denen die Theogonie für uns schließt (1021):

νῦν δὲ γυναικῶν φύλον αἰείσατε, ἡδυέπειαι  
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο.

„Singet mir jetzt der Frauen Stamm, süßtönende Musen  
Auf dem Olymp, Ihr Töchter des ägistragenden Gottes.“

Es sind die Eoien, die das am Schluß der Theogonie angeschlagene

Thema: die Ehen sterblicher Frauen mit unsterblichen Göttern, weiter ausführen. |

#### IV.

#### *Die hesiodische Genealogie als Ausdruck einer griechischen Denkform*

Die Untersuchung ging von der Voraussetzung aus, daß die Genealogie eine das *Wesen* des Kosmos *ausdrückende* Offenbarungsform ist.

Bei dem Vergleich einer babylonischen kosmogonischen Genealogie mit der ältesten uns überkommenen griechischen Kosmogonie erwiesen sich auf jeder Stufe dieser beiden Kosmogonien wesenhafte Unterschiede in der Ausprägung der beiden Dichtungen gemeinsamen Form der Genealogie. Jedesmal sind es in dem griechischen Weltmythos, anders als in dem mesopotamischen, zwei *polare Gegensätzlichkeiten*, die als solche *zusammen* eine Totalität bilden. Der Bereich des Chaos und der Bereich der Gaia bilden zusammen die Totalität der Seinswelt; und wiederum bilden die Mächte dieser zeitlosen Seinswelt erst in Verbindung mit Zeus, der die innerhalb *Zeit gewordene* Herrschaft innehat, die Totalität eines Kosmos, eben des Zeuskosmos.

Damit sind wir zu dem Kernpunkt der Bedeutung der Form und des Aufbaus der Hesiodischen Theogonie vorgedrungen. Denn von hier aus wird ersichtlich, daß sie in tektonischer Entsprechung zu spezifisch griechischer Denkform aufgebaut und letzten Endes nur von ihr aus verständlich ist.

Unter griechischer Denkform ist hier *polare Denkform* verstanden.

Polare Denkform sieht, begreift, formt und ordnet die Welt als Einheit in Gegensatzpaaren. Sie sind die Form, in der sich die Welt dem griechischen Geist darstellt, unter der er ihre Mannigfaltigkeit zu Ordnungen umbildet und als Ordnungen begreift.

Diese Gegensatzpaare der polaren Denkform sind grundsätzlich verschieden von den Gegensatzpaaren der monistischen oder der dualistischen Denkform, innerhalb deren sie sich gegenseitig aus-



schließen oder sich bekämpfend vernichten oder sich versöhnend als Gegensätze aufheben. Sie sind auch prinzipiell verschieden von den Gegen | satzpaaren innerhalb der entwicklungsgeschichtlich-historischen Denkform, die gegenüber der polaren als lineare Denkform verdeutlicht werden möge. Denn in dieser entwicklungsgeschichtlich-historischen Denkform wandelt sich der am zeitörtlichen *Beginn* einer Linie stehende eine Gegensatz durch allmähliche, in gleicher Richtung vorrückende Umänderungen zu dem am zeitörtlichen *Ende* der Linie fixierten anderen Gegensatz um<sup>42</sup>.

In polarer Denkweise dagegen sind die Gegensatzpaare nicht nur, wie die Pole einer Kugelahse, untrennbar miteinander verbunden, sondern sie sind in ihrer eigensten begrifflichen, nämlich *polaren* Existenz eben durch diese Gegensätzlichkeit bedingt, würden daher mit ihrem Gegenpol zugleich ihren eigenen Sinn verlieren. Denn dieser Sinn liegt ja darin, daß sie als Gegensätze ebenso wie die Achse, die sie auseinanderhält und doch verbindet, Teile einer größeren, von ihnen allein her nicht definierbaren Einheit — geometrisch ausgedrückt: Punkte einer in sich vollendeten Kugel — sind.

Diese polare Denkform prägt zwangsläufig jede Objektivierung, die der griechische Geist vollzieht. So ist auch die griechische Schau des Göttlichen durch sie gestaltet.

Jede einzelne Gottheit stellt sich in ihr dar: *Hera*, die matronale Göttin κατ' ἑξοχήν gewinnt durch Kultbad alljährlich erneute Jungfräulichkeit. — *Artemis*, die jungfräuliche Versenderin tödlicher Pfeile, steht der mütterlichen Kreatur in ihren Geburtsnöten bei. — *Apollon*, der Gott der Klarheit und des Maßes, dessen göttliche Gegenwart allein schon genügt, um den gegen Recht und Sitte frevelnden Ansturm raubender Tiermenschen zurückzuweisen, hat seinen Tempel in der wilden Einsamkeit der gewaltigen arkadischen Bergwelt am Fuß des Lykaion-Gebirges, das sein Tier, der Wolf, durchstreift. — *Die Mächte*, die über der Unverletztheit der tiefsten, elementarsten Beziehungen walten, sei es über der Heiligkeit des Blutes oder über Maß und Weg der Sonnenbahn, offenbaren sich als Erinnyen *und* als Eumeniden.

<sup>42</sup> Mit dieser linearen Denkform ist meist eine Wertung der Gegensätzlichkeiten verbunden, je nachdem diese Linie als auf- oder absteigend empfunden wird.

Aber nicht nur umschließt jede einzelne Gottheit in sich solche polaren Spannungen, sondern dieselbe Gottheit, nunmehr als einheitliche Gestalt gefaßt, steht wiederum zu einem andern Gott in Polarität (Artemis zu Aphrodite; Apollon zu Dionysos).

Und nun zeigt sich darüber hinaus, daß auch der Kosmos des Zeus sich nicht nur in solchen in sich polaren und zueinander in Polarität stehenden Göttern darstellt, sondern daß seine Existenz an sich erst durch zwei Polaritäten gewährleistet ist: durch zeitloses *Sein* und durch innerhalb Zeit sich vollziehendes *Werden*. Denn ebenso wie die erste Stufe des Weltmythos, die zeitlose Seinswelt, aus den beiden polaren Bereichen des Chaos und der Gaia als Einheit besteht, ebenso kann auch die zweite Stufe, der Kosmos, die geordnete Weltphase, nur durch das Zusammentreten zweier polarer Gegensätzlichkeiten als Einheit entstehen und als Einheit fort dauern.

Für den Griechen liegt über diesen ungeheuren Spannungen zwischen den Mächten des Seins und des Werdens, eben weil sie für ihn nicht tödlich agonal, sondern polar sind und als polare Spannungen Einheit gewährleisten, der Glanz der Anmut: mit schöner Stimme und auf zarten Füßen im Reigentanze schreitend singen die Musen die Götterfolge.

Zum Schluß sei dem kosmogonischen Mythos und seiner Ausdrucksform die Geschichte vergleichend gegenübergestellt; denn dieselben Probleme, die hier in dem kosmogonischen Mythos aufgezeigt wurden — stoßweise Seinsentfaltung, kontinuierliche Entwicklung und ihre Beziehung zueinander — stellen sich auch innerhalb der Geschichte dar. Der *kosmogonische Mythos* drückt sie in der ihm eigenen Form der *Genealogie* aus, die *Geschichte* offenbart sie in der Form der *Epoche*. Mit diesem von F. Altheim begründeten und am Ablauf der römischen Geschichte evident gemachten Formbegriff der Epoche<sup>43</sup> hat sich uns ein Ausblick in den einheitlichen Zusammenhang der *Ontologie* der Geschichte mit ihrem zeitlichen *Ablauf* eröffnet. Ähnlich sehen wir in der Form der *Genealogie* *Sein* und *Werden* des Kosmos in einem einheitlichen Ausdruck.

Copyright 1944 by Rhein-Verlag AG, Zürich

<sup>43</sup> F. Altheim, *Epochen d. röm. Gesch.* I 13 f.; II 7 f.

## HESIOD UND DIE ANFÄNGE DER GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE

VON HANS DILLER

Wohl jedem ist — schon von Kindheit her — der Wunsch vertraut, über den Augenblick des Erwachens aus dem Schlaf sich Rechenschaft zu geben, sich selbst in diesem Augenblick zu überraschen. Erst nach und nach sehen wir ein, daß von einem bestimmten Augenblick des Hinübertretens von vollständiger Bewußtlosigkeit zu vollem Bewußtsein nicht die Rede sein kann, sondern daß ein allmählicher Übergang von geringerer zu höherer Klarheit des Bewußtseins stattfindet.

Nicht anders vollzieht sich dieser Vorgang in der Geschichte des menschlichen Denkens, insbesondere in der Geschichte des europäisch-abendländischen Denkens, an deren Anfang die griechische Philosophie steht. Für sie haben wir schon von Aristoteles her eine Entwicklungslinie überkommen, die mit der milesischen Philosophie des Thales, Anaximander und Anaximenes einsetzt und sehr bald in Heraklit und Parmenides zu hohen Gipfelpunkten, in Parmenides zugleich zum Beginn einer neuen Entwicklungslinie führt. Sehen wir von dem halb legendären Thales ab, so bedeutet jeder dieser Namen ein klarumrissenes philosophisches Programm, und schon das, was wir von Anaximander wissen, bezeichnet eine solche Klarheit des denkerischen Bewußtseins und Kraft des Abstraktionsvermögens, daß sich jene Frage nach den Vorstufen dieser Bewußtheit unwillkürlich einstellt. Angesichts der Unzuverlässigkeit der Überlieferung über Anaximanders Vorgänger Thales stände es um ihre Beantwortung schlecht — wenn es nicht tatsächlich möglich wäre, noch einen Schritt weiter zurück zu gehen und der Vorgeschichte der griechischen Philosophie eine denkerische Persönlichkeit hinzuzugewinnen, deren Art, die Welt zu betrachten und zu erklären, auch auf die Fragestellung der genannten Denker ein neues Licht wirft.

Diese Persönlichkeit ist der erste Mensch in Europa, der in einem literarischen Werk seinen Namen nennt. Es ist Hesiod, ein Mann bäuerlicher Herkunft aus dem mittellgriechischen Bötien, der, wie er selbst berichtet, als er am Helikon die Schafe weidete, durch eine Epiphanie der Musen veranlaßt wurde, in seiner Theogonie Herkunft und Abfolge der unvergänglichen Götter in genealogischer Form darzustellen. Ein zweites Werk, das auf das erste unverkennbar Bezug nimmt, sind die Ἔργα καὶ Ἡμέραι, die Werke und Tage; sie kreisen in ihrem echten Teil, ausgehend von einem Prozeß, in dem Hesiod von seinem Bruder Perses an seinem Anteil am väterlichen Erbe verkürzt worden war, um die Frage der Gerechtigkeit und der Notwendigkeit, seinen Lebensunterhalt durch ehrliche Arbeit zu gewinnen. Beide Werke sind in der damals für größere Konzeptionen allein möglichen Form des homerischen Epos gehalten, wenn sie auch erheblich weniger umfangreich sind als die beiden uns erhaltenen großen homerischen Gedichte, die Ilias und die Odyssee. Zeitlich stehen Homer und Hesiod einander nicht fern, die Legende hat sie sogar im dichterischen Wettkampf gegen einander auftreten lassen. Wahrscheinlich wird man die Ilias im großen und ganzen als älter als die hesiodischen Gedichte, die Odyssee als ihnen gleichaltrig oder etwas jünger | ansehen müssen. Hesiods Werke würden dann in eine Zeit fallen, die dem Auftreten der milesischen Welterklärer um mehr als ein Jahrhundert, dem des Heraklit und Parmenides um mindestens zwei Jahrhunderte voranginge. Daß sein Werk auch im Bewußtsein der so viel Späteren noch lebendig gewesen ist, zeigt einerseits die Kritik, die Heraklit daran übte, die den Hesiod neben andere ältere und gleichzeitige Denker stellte<sup>1</sup> und ihn in den Kreis der von Heraklit angewandten Fragestellung hineinzog<sup>2</sup>, andererseits die Nachbildung des

<sup>1</sup> Vgl. Die Fragmente der Vorsokratiker, herausgegeben von Diels-Kranz, 5. Aufl., 1934/1937 (= Vors.) I 22 B 40 πολυμαθὴν νόον ἔχειν οὐ διδάσκει. Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτὶς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἐκταῖον.

<sup>2</sup> Vors. 22 B 57 διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος. τοῦτον ἐπίστανται πλείστον εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν. ἔστι γὰρ ἔν richtet sich gegen die Schilderung des Verhältnisses von Nacht und Tag

Theogoniprooimions, die Parmenides im Prooimion seines Gedichts im Ganzen wie in der Aufnahme einzelner Motive<sup>3</sup> unverkennbar gegeben hat. Diese Wirkung geht jedoch über das Formale und über Einzelheiten hinaus.

Es ist kein Zufall, daß Hesiods beide Gedichte sich ganz anders als die homerischen mit Sicherheit einem und demselben Verfasser zuweisen lassen. Das hat seinen Grund darin, daß sie — wie auch die Namensnennung im Theogoniprooimion zeigt — auf eine Persönlichkeit zurückgehen, die ein ganz bestimmtes Bewußtsein von sich selbst und ihrer Stellung innerhalb der geistigen Überlieferung hat. In den Prooimien der Theogonie sowohl wie der Erga tritt ein Anspruch hervor, den die homerischen Prooimien in dieser Form nicht äußern und nicht äußern können: der Anspruch, die Wahrheit zu sagen, und zwar mit dem Bewußtsein, daß von anderen über denselben Gegenstand Falsches gesagt oder gedacht wurde. In der Theogonie wird dieser Anspruch in Worte der Musen gekleidet. Wenn diese sagen, daß sie viele der Wahrheit ähnliche Lügen zu sagen verstehen, daß sie aber auch, wenn sie wollen, die Wahrheit zu sagen wissen<sup>4</sup>, so kann dies nur bedeuten, daß viele Dichter unter Berufung auf die Musen schon Unwahres erzählt haben, daß Hesiod aber die Wahrheit sagen wird. Auf die Musen berief sich jeder epische Dichter, gewiß in der Absicht, seine Aussagen als wahr zu legitimieren. Aber nirgends bei Homer birgt diese Berufung, wie hier bei Hesiod, eine Spitze gegen die Unwahrheit

Theog. 758 ff., die Äußerung 22 B 106, Hesiod habe verkannt, daß die Natur jedes Tages dieselbe sei, gegen die „Tagewählerei“ E. 765 ff.

<sup>3</sup> Die Schilderung des Parmenides Vors. 28 B 1, 9 ff. vom Haus der Nacht und von den dort sich trennenden Wegen von Tag und Nacht geht auf die von Heraklit kritisierte Stelle Theog. 744 ff. unter Heranziehung einzelner homerischer Vorstellungen zurück. Daß die von Heraklit und Parmenides ausdrücklich herangezogenen Hesiodstellen wahrscheinlich Eindichtungen in den ursprünglichen Hesiodtext darstellen, macht in diesem Zusammenhang, wo zunächst nur auf die selbstverständliche Geltung des Hesiod-Werkes bei den Denkern um 500 hingewiesen werden soll, nichts aus.

<sup>4</sup> Theog. 27 f. ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὅμοια. Ἴδμεν, δ' εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.



anderer Berichte. Noch selbstgewisser tritt Hesiod in den Erga auf. Hier schöpft er aus einem Gebet an Zeus die Kraft, dem Bruder Perses die Wahrheit zu sagen<sup>5</sup> — eine Wahrheit, die offenbar nicht nur diesem, sondern auch den Beherrschern des Landes, ja, den Menschen seiner Zeit durchweg nicht eingegangen ist: Unmündige, Toren<sup>6</sup> heißen sie ihm, die an dieser Wahrheit vorbeigehen. Denn der Appell an das Recht und der Aufruf zur Arbeit gilt für alle Menschen, wie auch die Lehre von Herkunft und Ver|wandtschaft der göttlichen Mächte eine allgemeingültige und ausschließende ist. Darum kann und muß Hesiod seine Aussagen unter Bestreitung aller abweichenden machen im Gegensatz zu den homerischen Gedichten, die ein Stück Geschichte erzählen, neben dem es viele andere Stücke dieser Art gibt.

Hesiod also ist der Grieche, der als erster den Anspruch erhebt, eine allgemeingültige Wahrheit vorzutragen, und so ist es ganz natürlich, daß spätere Denker, die ebenso ausschließend den Anspruch auf Geltung der von ihnen vertretenen Wahrheit erhoben, diese in ähnlicher Form vorbrachten. An sich hat Anaximander durch den bedeutsamen Schritt des Übergangs von der dichterischen Form zur Prosa die formale Tradition unterbrochen. Wir werden noch sehen, wieviel von den Prinzipien seines Denkens trotzdem schon im Werk des Hesiod angelegt ist. Wie er oder Anaximenes ihren Wahrheitsanspruch geäußert haben, wissen wir nicht. Aber Heraklit, der, in derselben jonischen Tradition wie sie stehend, in Prosa schrieb, stellt zu Anfang seines Werks seinem wahren Logos die unverständigen Menschen ebenso gegenüber<sup>7</sup> wie Hesiod seiner Wahrheit die Torheit des Perses und der andern. Und wie Zeus als Garantie neben der Wahrheit des Hesiod steht, so steht bei Heraklit neben seinem Logos der „Gott“<sup>8</sup>, das „Eine Weise“<sup>9</sup>, das einmal

<sup>5</sup> E. 9 f. κλυῖθι ἰδὼν αἰὼν τε, δίκη δ' ἴθυνε θέμιστας τύνη. ἐγὼ δέ κε Πέρσῃ ἐτήτυμα μυθησαίμην.

<sup>6</sup> E. 40 νήπιοι von den δωροφάγοι βασιλῆες, E. 397 ἐργάζεσθαι, νήπιοι Πέρσῃ und E. 286. 633 sogar μέγα νήπιοι Πέρσῃ.

<sup>7</sup> Vors. 22 B 1 τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον.

<sup>8</sup> Vors. 22 B 78. 79. 84. — 67.

<sup>9</sup> Vors. 22 B 41. 50. 108.

auch „Zeus“<sup>10</sup> heißt. Die Gewißheit, im unmittelbaren Besitz der Wahrheit zu sein, zeichnet Heraklit wie Hesiod aus.

Parmenides greift formal bewußt auf das Theogonie-Prooimion des Hesiod zurück. Freilich ist die Bewegung zur Wahrheit bei Parmenides zielstrebigter als bei Hesiod. In der Theogonie kommen die Musen zum Hirten; der Besuch ist eine Begnadung des sich passiv Verhaltenden. Das Verhältnis kommt in dem barschen Urteil der Musen über die Urteilsfähigkeit der Menschenklasse, zu der Hesiod gehört, deutlich genug zum Ausdruck: „Hirten vom Felde, Schandkerle, Bäuche allein“<sup>11</sup>. Parmenides bewegt sich, wenn auch unter göttlichem Geleit, doch in eigener Aktion, zu dem Ort hin, wo ihm die Wahrheit offenbart wird. Der von den Sonnenmädchen geleitete Wagen trägt ihn aus dem Dunkel der Unwissenheit ans Licht; dort nimmt die offenbarende Göttin ihn freundlich auf und erkennt bei der Begrüßung an, daß er sich schon durch diese Wagenfahrt zum Sitz der Wahrheit aus der Reihe der gewöhnlichen Menschen herausgehoben habe<sup>12</sup>. Sie verspricht, ihm zu verkünden „der wohlgerundeten Wahrheit unbewegliches Innerstes“, aber auch „der Menschen Meinungen, denen keine wahre Überzeugungskraft innewohnt“.

Parmenides also schließt den Irrtum der Menschen nicht aus von der Darstellung seines Gedichts wie Hesiod in der Theogonie, er behandelt ihn auch nicht als ein in jedem einzelnen Fall in der Kritik seiner Wahrheit sogleich Aufgehobenes wie Hesiod in den Erga oder Heraklit, sondern er stellt ihn geschlossen in einem besonderen Teil seines Werkes dar. Das geschieht, weil die Wahrheit des Parmenides in einem grundsätzlich neuen Verhältnis zu dem von ihm kritisierten Irrtum der Menschen steht. Mochten Hesiod und Anaximander oder Heraklit die landläufigen Ansichten | als noch so falsch ansehen, so war doch das Geschehen, über das diese Ansichten gebildet waren, für diese Denker begreiflich und anerkannt, wenn man es nur unter dem von ihnen eingeführten Gesichtspunkt betrachtete. Die Erkenntnis des Parmenides aber, die

<sup>10</sup> Vors. 22 B 32.

<sup>11</sup> Theog. 26.

<sup>12</sup> Vors. 28 B 1, 22 ff.

das Sein als das allein Erkennbare, Bestimmbare und Aussagbare von allem Werden absonderte, ließ über alles mit Notwendigkeit dem Werden verhaftete Geschehen überhaupt keine Aussage mehr zu — es sei denn, daß man es als eine Geschichte des menschlichen Irrtums darstellte, wie Parmenides eben tat.

So verursacht das Werk des Parmenides infolge seiner neuartigen Stellung zur Erkennbarkeit der Wahrheit einen Bruch mit der von Hesiod her kommenden Tradition, in der es selbst noch steht. Was nach ihm kam, mußte sich unmittelbar nur noch mit seinem Werk, nicht mehr mit der älteren Tradition auseinandersetzen, auch wenn es etwa formal oder in Einzelheiten wieder auf diese zurückgriff, wie es beim Lehrgedicht des Empedokles der Fall ist. Diese neue Entwicklungslinie der griechischen Philosophie kann hier nicht weiter verfolgt werden, wo es nur darum ging, zu zeigen, wie von Hesiod bis zu Parmenides eine feste Tradition dafür besteht, wie der Denker den Anspruch auf Wahrheit seiner Aussagen geltend macht und wie diese Entwicklungslinie durch den ganz neuartig ausschließenden Charakter der Wahrheit des Parmenides abgebrochen wurde. Es fragt sich nun, ob der ähnlichen Art, den Wahrheitsanspruch geltend zu machen, auch ein ähnlicher Inhalt der Wahrheit bei Hesiod und den ältesten griechischen Denkern entspricht.

Um dies festzustellen, werden wir uns unter den Werken Hesiods insbesondere an die Theogonie halten, weil sie ihrer Anlage nach einem — zunächst nur vage zu umschreibenden — Ziel der ältesten philosophischen Versuche, nämlich einer systematischen Erklärung des in der Welt Seienden, am ehesten nahekommt. Da die Kritik der Theogonie mit erheblichen Eindichtungen in das Werk rechnet, werden wir nur das heranziehen, was auch scharfer Analyse standgehalten hat<sup>13</sup>. Ein weiterer Vorbehalt, den wir machen müssen,

<sup>13</sup> Ich lege die kritisch am schärfsten vorgehende Ausgabe der Theogonie von Felix Jacoby, Berlin 1930, zugrunde. Von den von ihm angezweifelte Versen erscheinen mir als jedenfalls echt und für Hesiod charakteristisch die vom Prooimion zur Durchführung des Themas überleitenden Verse 105/107. 111/113, der Flußkatalog 338/345 und die Verse über die Zahl der Flüsse und Okeaninen 362/370. Für die Kritik der Erga ist vor allem die kommentierte Ausgabe von Wilamowitz, Berlin 1928, heranzuziehen.

ist quellenkritischer Art. Wir werden damit zu rechnen haben, daß Hesiod viele Einzelheiten in sein Werk aufgenommen hat, weil sie ihm so überliefert waren, und daß er auch manche widerstreitende Überlieferung ausgeglichen hat, um sie seinem System anzupassen. In solchen Einzelheiten werden wir das für Hesiod Charakteristische nicht sehen, sondern vielmehr in dem Umstand, daß er überhaupt in seiner Theogonie ein System der existierenden göttlichen Gewalten geben wollte, und darin, nach welchen leitenden Gesichtspunkten er es gegeben hat.

Die Musen forderten Hesiod bei seiner Berufung auf, das Geschlecht der seligen, ewig seienden Götter zu besingen. In der dispositionsartigen Überleitung zur Durchführung des Themas wird diese Absicht aufgenommen: „Besingt das heilige Geschlecht der unsterblichen, ewigen Götter, die der Erde und dem gestirnten Himmel entstammen, der dunklen Nacht und dem salzigen Meer, — und die Götter, die von diesen abstammen, die Geber des Guten; und kündet, wie sie den Reichtum teilten und wie sie Ehren untereinander vergaben und wie sie zuerst den schluchtenreichen Olymp besetzten<sup>14</sup>.“

Und dann beginnt es: „Zuerst entstand das Chaos, dann die breitbrüstige Erde, immer der feste Sitz von allem, und Eros, den man unter allen Unsterblichen bemerkt<sup>15</sup>.“ Von der Erde und dem Eros wird also ausdrücklich gesagt, warum sie in die erste Reihe des Entstehens gehören: die Erde ist die feste Grundlage für alles, was sich nachher auf ihr abspielen soll — und das ist, wie wir gleich hinzufügen können, alles sichtbare Geschehen zwischen fest umrissenen Gestalten. Eros stellt die Verbindung unter den unsterblichen Gewalten her, er ist nicht das ausschließliche, aber doch das vorherrschende Prinzip des weiteren Werdens. In der Deutung des Chaos, des „Gähnenden“, dürfen wir Hesiod gewiß nicht mit der abstrahierenden Anschauung des leeren Raumes belasten; daß aber hier als „Allererstes“ etwas postuliert wird, in das alles Kommende hineingestellt werden kann, ist unverkennbar. Die unmittelbaren

<sup>14</sup> Theog. 105/107. 111/114.

<sup>15</sup> Theog. 116/117. 120 nach dem Text von Jacoby in der aristotelischen Lesung  $\delta\varsigma \pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\sigma\sigma\iota \mu\epsilon\tau\alpha\pi\rho\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota \acute{\alpha}\theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\iota\sigma\iota\nu$ .

Nachkommen des Chaos sind Finsternis (Erebos) und Nacht, deren Abkommen wiederum Äther, die helle, klare Luft, und Tag. Daß aus der Finsternis der Weltnacht sich der Tag gebiert, ist eine Vorstellung, die uns aus zahlreichen Weltentstehungs-Mythen vertraut ist: wir brauchen nur an die Genesis zu denken. Ein echt griechisches Zeugnis für die Existenz des Problems ist das geistreiche Wort, das dem Thales zugeschrieben wird: auf die Frage, ob Tag oder Nacht älter sei, habe er geantwortet: „Die Nacht — um einen Tag!<sup>16</sup>“

Diese Genealogie also brauchen wir im einzelnen nicht als die Erfindung des Hesiod anzusehen. Aber charakteristisch für ihn ist ihre Einfügung in das Ganze seines Systems. Alle Nachkommenschaft von Chaos und Nacht gehört den gestaltlosen Mächten an, die sich der gestalteten und festumrissenen Nachkommenschaft der Erde gegenüberstellen. Das ist die erste große Scheidung, die Hesiod vornimmt, und offenbar bewußt vornimmt, da er die Nachkommenschaft von Chaos und Nachtsich mit der der Erde durch sein ganzes Werk nicht vermischen läßt<sup>16a</sup>. Jene sind das Umfassendere, ihr Ahn, das Chaos, ist noch vor der Gaia, dem Sitz des sichtbaren und gestalteten Lebens, da; denn sie wird in jenes hineingestellt, damit sie Voraussetzung der fest umrissenen Gestalten werden könne. Eros hat selbst keine Nachkommenschaft, er seinerseits ist die Voraussetzung für das weitere Werden.

Daß so nach Voraussetzungen der kommenden Mächte gefragt wird, macht Hesiod zum Vorläufer einer Philosophie, die nach einer allumfassenden Voraussetzung alles Werdens fragte, die ihrerseits keine Voraussetzung mehr haben durfte, wie Anaximander sie forderte, als er den Begriff der ἀρχή konzipierte; und daß diese ἀρχή als das ἀπειρον ein Ungestaltetes vor allem Gestalteten ist, hat seinen Vorgang im Chaos des Hesiod, wie immer man es deuten mag.

<sup>16</sup> Diogen. Laert. I 36.

<sup>16a</sup> Diese Scheidung wird zuerst klar hervorgehoben in den mir erst nachträglich bekannt gewordenen Ausführungen von Paula Philippson, *Genealogie als mythische Form*, Symbolae Osloenses. Fasc. Supplet. VII, 1936, 8 ff., besonders 12 [oben S. 657 und 661].



Das Attribut der Anfanglosigkeit kommt Hesiods Göttern noch nicht zu — denn ihre „Ewigkeit“ erfüllt wie bei Homer nur das Wunschbild der Unvergänglichkeit. Aber es ist, wie wir sahen, in seiner Konzeption der Theogonie implizite postuliert, und es ist seit Anaximander nicht mehr aus der Philosophie verschwunden. Wie seinem ἄπειρον, so kommt es der Luft des Anaximenes und der Weltordnung des Heraklit zu: „Diese unsere Weltordnung hat keiner von den Göttern oder den Menschen gemacht, sondern sie war immer und ist und wird sein ewig lebendes Feuer nach Maßen | erglommend und nach Maßen verlöschend“<sup>17</sup>, und Parmenides und die eleatische Schule haben das Ungewordene, das ἀγένητον als ein notwendiges Attribut des Seins herausgearbeitet<sup>18</sup>.

Aus dem Geschlecht des Chaos setzt bei Hesiod die Nacht die Reihe der göttlichen Mächte fort, während die Erde den Himmel, die Berge und das Meer gebiert. Da von ihnen die Berge ohne weitere Nachkommenschaft bleiben, treten die Nacht, die Erde mit dem Himmel und das Meer an die Spitze der drei Stammbäume, von denen die Disposition der Theogonie sprach. Die Abkommen des Meeres und von Himmel und Erde, demselben Prinzip sichtbarer Gestaltung entsprossen, können sich auch untereinander vermischen. Insbesondere entstehen aus dem Meer die ihm eigentümlichen Wesen, der Meergreis Nereus mit seinen Töchtern und die Geschöpfe jener Welt, von denen der Schiffer erzählt, die Wunder und Ungeheuer nicht nur des Meeres selbst, sondern auch jener entlegenen Randgebiete, die man nur über das Meer erreicht. Aus der Ehe von Erde und Himmel entstehen die Geschlechter der Titanen, Kyklopen und Hunderthänder. Aus der Abkommenschaft der Titanen kommt alles, was sich zwischen Himmel und Erde bewegt, Sonne, Mond und Morgenröte, Sterne und Winde. Aber da auch der Okeanos zu den Titanen zählt als Ursprung aller Ströme, wie ihn schon die Ilias kennt<sup>19</sup>, so gehört auch seine Nachkommenschaft

<sup>17</sup> Vors. 22 B 30.

<sup>18</sup> Vors. 28 B 8, 3 ff., B 1. 2. 4.

<sup>19</sup> Ilias Φ 196 ff. Auch die merkwürdig abstrakte Bezeichnung des Okeanos als θεῶν γένεσις in der Ilias Ε 201 = 302. 246 wird man daraus herzuleiten haben, daß für die Ilias aus ihm alle Ströme, alle Quellen

hierher, die Flüsse und die Quellnymphen, die Okeaninen. Das Streben, ein vollständiges Bild der bestehenden Welt zu geben, tritt hier besonders deutlich hervor, wo es heißt, daß es 3000 Okeaninen gibt und ebensoviel Flüsse, von denen aber nur ein Teil genannt werden kann; denn „die Namen von diesen allen auszusprechen, ist schwierig für einen sterblichen Mann; die Menschen aber wissen jeweils die Namen von denen, an denen sie wohnen<sup>20</sup>“. Daß hier Überkreuzungen mit der Nachkommenschaft des Pontos stattfinden, liegt nahe; aber die Überlieferung hat Hesiod gehindert, Okeanos und die Seinen ganz zum Geschlecht des Meeres zu ziehen.

Die Überlieferung ist es auch, die Hesiod alle Namen von Götter-Personen, die als solche vorgestellt und nicht auf den ersten Blick durchsichtige Hypostasen von Naturgewalten sind, dem Geschlecht von Erde und Himmel einordnen ließ. Denn Erde und Himmel, Uranos und Gaia, haben ja selbst ihre Geschichte als Götterpersonen, die Hesiod ebenso erzählt wie die Geschichten, die der nächsten und übernächsten Generation, den Titanen und den olympischen Göttern, widerfahren sind. Für Hesiods Werk ist es besonders bezeichnend, daß diese Götterpersonen eingefügt sind in eine Abfolge von Naturgewalten, deren dingliche Beziehung zueinander für den Gesamtaufbau des Systems maßgebend ist. Es gibt, so stellen wir fest, bei Hesiod Götter, die ihre Bedeutung als Personen einer anthropomorphen Geschichte haben, und solche, die in erster Linie Hypostasen von Naturgewalten sind — diese aber sind die eigentlichen Stützen des theogonischen Systems.

Freilich müssen wir mit diesem Urteil vorsichtig sein: das Gerüst des Systems wird allerdings durch jene Mächte gebildet, aber Inhalt und Leben gewinnt es durch die Geschichten von Uranos | und Gaia, von Kronos und den Titanen und von den Taten des schließlichen Weltherrschers Zeus. In ihnen aber auch noch Mythen zu sehen, die das Wirken der Naturgewalten symbolisieren, dies

und Brunnen und das ganze Meer kommen (Φ 196 ff.), dazu die Gestirne (E 6. H 422. T 1 usw.), und nicht aus einer unabhängig von Hesiod durchgeführten Theogonie.

<sup>20</sup> Theog. 362 ff.

würde — vielleicht — noch den ursprünglichen Sinn dieser Geschichten treffen, aber gewiß nicht mehr den der Erzählung des Hesiod. Um zu erkennen, was hier bei Hesiod vorliegt, müssen wir etwas weiter ausholen.

Kehren wir noch einmal zum Geschlecht von Chaos und Nacht zurück. Wir hatten gesehen, daß es von gestaltlosen Mächten gebildet wird, die zu den festumrissenen Gestalten, die auf der Erde leben, in Kontrast stehen. Doch gehören auch sie, Tag und Nacht, Finsternis und Sonnenhelle, wie Erde, Himmel und Meer dem Bereich der unabhängig vom Menschen wesenden Natur an. Das ändert sich, da Hesiod die weitere Nachkommenschaft der Nacht aufführt, die sie ohne geschlechtliche Verbindung gebiert: den Tod und sein Geschlecht, den Schlaf und die Träume, den Tadel und den Jammer, das Verdenken, Trug und Liebe, Alter und Streit<sup>21</sup>. Und aus dem Streit wiederum erwachsen Mühsal, Vergessen, Hunger und Schmerzen, Schlacht und Mord, Zank, Lüge, Streitrede, Gesetzlosigkeit, Verblendung und der Eid, der den Meineidigen für seine Verletzung straft<sup>22</sup>. Mehr und mehr wandelt sich dieses Geschlecht der Nacht also aus dem Bereich der gestaltlosen, aber neutralen Naturgewalten zu einem Bereich von Seinsmächten, wie sie das Leben des Menschen, und zwar durchweg negativ, umgeben. Also eine Wertung der Seinsmächte vom menschlichen Gesichtspunkt her wird hier durchgeführt, und wenn wir näher zusehen, so bleibt sie durchaus nicht auf das Geschlecht der Nacht beschränkt.

Wie um die Übersättung mit so viel Negativem auszugleichen, wird gleich darauf der Meergott Nereus als der Untrügliche und Wahrhaftige eingeführt, der die Rechtssatzungen nicht vergift, sondern gerechte und milde Gedanken hegt, und seine Töchter, die Meermädchen, tragen Schmeichelnamen, wie sie ihnen wohl die Furcht der Schiffer zur Versöhnung beilegen mochte, die Retterin,

<sup>21</sup> Theog. 211 ff. Daß die Liebe in diesen Kreis hineingestellt ist, versteht, wer Hesiods Darstellung der Erschaffung der Frau liest (Theog. 570 ff. E. 59 ff.), besonders die Erzählung der Erga, daß Hermes der ersten Frau Pandora hündischen Sinn und betrügerischen Charakter, Lüge und schmeichlerische Redegabe verlieh (E. 67. 78).

<sup>22</sup> Theog. 226 ff.

die Windstille, die Geberin guter Gaben, die aber weit darüber hinaus ins Geistig-Sittliche hineingreifen, die Wohlredende und die Sinnreiche und die Rechtliche und die Untrügliche, die des unsterblichen Vaters Sinn geerbt hat<sup>23</sup>.

Wir sehen, Hesiod ist von dem Bedürfnis erfüllt, zu werten und im Aufbau seiner Welt Lob und Tadel zu verteilen. Er sieht viel Dunkles in der Welt, in der außermenschlichen Natur und noch mehr am Menschen selbst. Aber das Dunkle, das er sieht, läßt ihn das Helle nur noch schärfer sich abheben, und dieses Positive konkretisiert sich schließlich alles in einem Namen und in einer Gestalt: in Zeus.

Indem wir noch einmal vom theogonischen System ausgehen, bemerken wir zunächst, daß Hesiod dort, wo es sich um Zeus handelt, auch im Bereich der gestalthaften Götterwelt jene gestaltlosen, wir könnten sagen: attributären Mächte auftreten läßt, die sonst in das Reich der Nacht gehören: die Okeanostochter Styx bringt Zeus nach seinem Siege über die Titanen ihre Kinder Sieg und Nacheiferung, Kraft und Gewalt hinzu, die nun untrennbar zur Weltherrschaft des Zeus | gehören<sup>24</sup>. Und er selbst hat von der Themis, der Rechtsatzung, zu Kindern die Horen Gesetzlichkeit, Recht und Frieden, von Eurynome die Chariten Glanz, Freudigkeit und Festlichkeit und von Mnemosyne, der Erinnerung, die neun Musen, die dem Dichter Wissen und Wahrheit repräsentieren<sup>25</sup>. Der Aspekt hat sich verschoben, nachdem aus dem Geschlecht des Chaos als den ungestalteten Naturgewalten das Geschlecht der Nacht, die den Menschen umgebenden negativen Werte, geworden sind. Diese negativen Werte verschwinden auch im Reich des Zeus nicht, aber der Weltherrscher, der den Sinn dieser Welt verkörpert, ist darum um so dichter mit allen positiven Werten umgeben.

Blicken wir auf jene positiv-attributären Gewalten, die dem Zeus beigesellt sind, so sind es insbesondere drei Bereiche, denen sie entnommen sind; die Styxkinder aus dem Bereich der herrscherlichen Fülle, mit der sich der festliche Glanz der Chariten verbindet, die

<sup>23</sup> Theog. 233 ff.

<sup>24</sup> Theog. 382 ff.

<sup>25</sup> Theog. 901/903. 907/909. 915/917.

Horen aus den Bezirken von Recht und Ordnung und die Musen aus dem Reich von Wissen und Wahrheit. Sehen wir aber noch schärfer zu, so läßt sich dies alles schließlich auf einen Nenner bringen. Die vornehmste Aufgabe des Herrschers Zeus ist die Ordnung der Welt, so daß jedem das Seine zukommt: „Gut hat er ein jedes den Unsterblichen in gleichmäßiger Weise zugeteilt und ihnen ihre Ehren bestimmt“<sup>26</sup> heißt es im Prooimion der Theogonie, und vor dem Kampf mit den Titanen hat Zeus verkündet, daß jeder, der auf seiner Seite kämpfe, seine früheren Ehren behalten oder die wieder erhalten solle, die ihm unter Kronos vorenthalten waren. Unter dieser Voraussetzung kämpften die Hunderthänder, die unter die Erde verbannt gewesen waren, mit Zeus für den Sieg über die Titanen, und die Styxkinder gesellten sich für immer zu ihm<sup>27</sup>. Die gerechte Ordnung also ist das Ziel, um dessentwillen die Macht des Weltherrschers da ist, und sein durchdringendes Wissen dient ebenfalls der Erkenntnis des Rechts. In der Theogonie tritt es zum ersten Mal hervor, als Zeus die ungleiche Verteilung des Opferschmauses bemerkt, die Prometheus beim Vertrag zwischen Göttern und Menschen vorgenommen hatte. Wer mit List gegen Zeus Vorteile zu gewinnen sucht, kommt nicht durch, nicht einmal Prometheus, der die Voraussicht im Namen trägt<sup>28</sup>, geschweige denn der Mensch, der auf unrechte Weise seinen Vorteil sucht. „Zeus, richte mit Gerechtigkeit die Richtersprüche gerade, ich aber will dem Perses die Wahrheit sagen“ — eben jene Wahrheit, daß der Mensch nur durch ehrliche Arbeit und nicht auf krummen Wegen etwas gewinnen kann, heißt es im Prooimion der Erga<sup>29</sup>, und weiterhin wird immer wieder eingeschärft, daß Zeus jede Verletzung des Rechtes sieht, weil er seine Wächter über die Erde sendet, weil seine Tochter Dike ihm jede Verletzung berichtet und weil sein Auge alles sieht und erkennt, auch den Prozeß, in dem

<sup>26</sup> Theog. 73/74.

<sup>27</sup> Theog. 383 ff. 617 ff.

<sup>28</sup> Theog. 535 ff. 613 ff.

<sup>29</sup> E. 9/10. Das vorhergehende Gebet an Zeus, das den Inhalt des Erga-Prooimions ausmacht, zeigt besonders eindringlich, wie Zeus den Ausgleich bewirkt.



Hesiod in seiner Stadt jetzt betrogen werden soll<sup>30</sup>. Zeus in seiner Macht und seinem Wissen ist die Garantie für die gerechte Verteilung und den gerechten Ausgleich in der Welt. |

Dabei ist es keineswegs so, daß dieses Axiom des gerechten Ausgleiches immer und überall aktiv erkannt und anerkannt würde. Der Bruder Perses, die „geschenkeverschlingenden“ Könige, alle Menschen des eisernen Zeitalters, in das sich Hesiod zu seinem Unglück verschlagen fühlt, leben so, als existiere dieses Gesetz nicht: und so kann auch in der Tat auf eine nicht abzusehende Zeit der Gerechte um sein Recht gebracht werden und der Ungerechte triumphieren<sup>31</sup>. Das aber ändert nichts an der Geltung des Gesetzes, daß für alles bezahlt werden muß und ein einseitiger Vorteil nicht aufrecht erhalten werden kann. Die Prometheusgeschichte zeigt es sinnfällig. Prometheus betrügt als Vertreter der Menschen Zeus und die Götter um ihren Anteil am Opfer. Dafür verweigert Zeus den Menschen das Feuer, und als Prometheus es vom Olymp raubt, senden die Götter den Menschen ein anderes Übel für das Gute: die Frau. Und wie hier Zeus Zug um Zug der ganzen Menschheit jeden scheinbaren Triumph mit einer Niederlage vergolten hat, so gilt für das Leben jedes einzelnen Menschen, daß dauerhafter Gewinn nur aus Arbeit kommen kann, mögen auch viele vorübergehend ungerechten Vorteil einstreichen. Es gehört zur Ordnung des Zeus, daß zwar die Tiere einander auffressen, der Ausgleich unter den Menschen aber durch Dike stattfindet, die „weitaus die beste“ ist<sup>32</sup>.

Das klingt, auf die Rechtlichkeit des Einzelmenschen bezogen, sehr moralisch, aber gerade die Exemplifikation an der Prometheusgeschichte zeigt, daß das Gesetz des gerechten Ausgleichs in einem übermoralischen Sinn existenziell gemeint ist: denn darüber, ob die Moral des Zeus, der die ganze Menschheit für den Betrug des Prometheus seinerseits prellt, sehr hoch steht, kann man immerhin streiten. Auch die Geschichten, die von der Ablösung der Göttergenerationen, des Uranos durch Kronos und des Kronos durch Zeus, handeln, muten uns nicht sehr moralisch an: und doch ist auch in

<sup>30</sup> E. 252 ff. 256 ff. 267 ff.

<sup>31</sup> E. 27 ff. 174 ff. 202 ff.

<sup>32</sup> E. 274 ff.

ihnen jenes Gesetz der gerechten Vergeltung wirksam. Kronos erhebt sich gegen Uranos, weil dieser zuerst „unziemliche Taten ersann“. Aber da er bei seiner Erhebung gegen den Vater eine scheußliche Handlung begeht, prophezeit der ihm und seinen Brüdern, daß später die Rache für ihre ruchlose Tat kommen werde. Und diese Vergeltung kommt, indem Kronos und die Titanen von Zeus gestürzt werden.

Das Prinzip des gerechten Ausgleichs, das durch Zeus vertreten wird, ist also schon wirksam, bevor Zeus zur Herrschaft kommt, ja bevor er überhaupt ins Leben tritt. Das zeigt, daß dieses Prinzip von Hesiod nicht als ein zufälliges Attribut der zufälligen Götter-Person des Zeus angesehen wird, sondern daß es sich um die Verkörperung eines im Weltgeschehen schlechthin wirksamen Gesetzes handelt. Welche besondere, von dem Verhalten früherer Götter abweichende Rolle spielt nun Zeus für die Verkörperung dieses Gesetzes?

Die Vergeltung, die τίσις, die durch dieses Gesetz für jeden Übergriff und jeden ungerechtfertigten Vorteil gefordert wird, ist ihrem Wesen nach der Gefahr des Exzesses ausgesetzt: dann wird auch sie mit neuer Vergeltung bedroht. So geschieht es Kronos durch Zeus für den Exzeß seiner Rache an Uranos. Zeus aber überschreitet das Maß der Vergeltung nicht, er ordnet vielmehr seinerseits alles mit Gerechtigkeit: zu ihm gehört das Maß, an dem jenes Hin und Her zwischen Übergriff und Vergeltung gemessen wird, im Himmel und auf Erden. Und dieses Maß heißt Dike, das gerechte Urteil: Hesiod hat erfahren, daß es nicht immer verwirklicht wird, aber er wird darum | an seiner Existenz nicht irre. Denn es ist mehr als das Urteil im Einzelfall, es ist das abstrakte Prinzip der Gerechtigkeit. Ein Geschehen aber, das so unter die Herrschaft einer postulierten abstrakten Gerechtigkeit gestellt wird, ist damit mehr als eine zufällige, individuelle Geschichte.

Tisis und Dike, die Leitbegriffe, unter denen das göttliche Geschehen der Theogonie und das menschliche der Erga stehen, begegnen uns dort wieder, wo das griechische Denken zuerst zum Bewußtsein seiner selbst kommt: Anaximander, der erkannt hatte, daß die Erklärung des Werdens in der Welt vor alles Geschehen eine anfanglose ἀρχή stellen müsse, fand für seine Einsicht in die ewige

Bedingtheit von Werden und Vergehen durcheinander die Formulierung, daß die Dinge in Werden und Vergehen „einander Vergeltung und Buße leisten nach der Schuldigkeit“<sup>33</sup>. Die hier sich äußernde Erkenntnis vom ewigen Pulsschlag der Existenz und das Suchen nach einem gleichbleibenden Maßstab, daran man ihn messen könnte, — sie sind in Hesiods Darstellung von der Ablösung der Göttergeschlechter durcheinander und in seinem Versuch, diesem Vorgang in der Dike des Zeus Sinn und Deutung zu geben, bis in die verwendeten Begriffe hinein vorgeahnt. Freilich nur vorgeahnt: denn die ungeheure Leistung des Anaximander kann durch die Einsicht, daß es Vorstufen zu ihr gab, niemals in ihrer Bedeutung verkleinert werden. Wie Anaximander aus dem hesiodischen Suchen nach einem allerersten Anfang im Begriff der Arché das Axiom der Anfanglosigkeit als solches ins Bewußtsein hob, so ist auch in der Aufstellung des Ausgleichsprinzips der Fortschritt von Hesiod zu ihm groß und unverkennbar. Bei Hesiod spielt sich der Ausgleich beispielhaft in einzelnen Geschehnissen ab und findet seine — wenn auch allgemeingültige — Verkörperung erst nachträglich in der Person des Zeus. Bei Anaximander wird auch dieses Axiom von vornherein als ein verbindliches formuliert.

Aber die Form des Denkens, die dem zugrunde liegt, ist doch dieselbe bei Anaximander wie bei Hesiod, und dieselbe Grundform zeigt sich, wenn auch in stärkerer Verdinglichung, in Anaximenes' Lehre, daß Verdichtung und Verdünnung der Luft die Ursache alles in der Welt Existierenden sei, der Elemente und der Götter mit und in ihnen: nicht anders existieren ja auch in Hesiods Götterstammbaum die Götter-Personen innerhalb der Naturgewalten und Lebensmächte.

Heraklit hat den Pulsschlag, die Polarität des Seienden, als die eine große Wahrheit anerkannt im Gesetz von der coincidentia oppositorum: er hat dafür den Namen der Gottheit und des Einen Weisen, der einmal sogar mit dem Namen des Zeus gleichgesetzt

<sup>33</sup> Vors. 12 B 1. Als von Anaximander stammend behandle ich nur die von Franz Dirlmeier, Rhein. Mus. 87, 1938, 376 ff. herausgehobenen Worte.

wird<sup>34</sup>. Freilich ist Zeus dort, anders als bei Hesiod, nur eine Chiffre, der eine Pol des Gegensatzpaares und nicht seine letzte Zusammenfassung, die das neutrale Eine Weise bleibt — eine Entwicklung, die schon in Anaximanders Apeiron angebahnt war. Die Zweiseitigkeit der Begriffe, die für Heraklit wesentlich zur Lehre von der Koinzidenz der Gegensätze gehört, wurde auch durch Hesiod schon vorgebildet: über Aidon, Nemesis und Elpis etwa hat Hesiod in den Erga umwertend weitergedacht<sup>35</sup>, vor allem aber hat er der „bösen“ Eris der Theogonie im Eingang der Erga eine „gute“ Schwester gegeben<sup>36</sup>, und diese Umwertung hat ihre deutlichen Spuren bei Heraklit hinterlassen, der die Eris in Auseinandersetzung mit Homer positiv wertet und der Dike gleichsetzt<sup>37</sup>. Wieviel diese Gleichsetzung bedeutet, zeigt sich an der Rolle, die Dike bei Heraklit spielt, eine Rolle, die der Hesiodischen sehr nahekommt. Denn sie tritt bei ihm als Garantie und Maßstab der Gesetzmäßigkeit auf: „Die Sonne wird ihre Maße nicht überschreiten, sonst werden die Erinyen — die bei Hesiod aus dem Blut des geschändeten Uranos erwachsen —, der Dike Helfer, sie herausfinden“<sup>38</sup>.

Dike garantiert bei Heraklit aber nicht nur das rechte Maß, sondern auch die Wahrheit: „Dike wird Lügenschmiede und falsche Zeugen fassen“<sup>39</sup>. Der Ausdruck ist Dike als einem Begriff der Gerichtssphäre durchaus angemessen; andererseits erinnern wir uns daran, daß der Zeus des Hesiod nicht nur im Besitz der Gerechtigkeit, sondern auch im Besitz der Wahrheit war, daß diese Erkenntnis der Wahrheit aber letzten Endes mit der Erkenntnis des Rechts zusammenfiel. Wir sehen nun, daß in der älteren vorsokratischen Philosophie Recht und Wahrheit nicht weniger eng miteinander verwandt sind. Das gilt von Parmenides nicht weniger als von Heraklit. Themis und Dike haben Parmenides dorthin geführt, wo

<sup>34</sup> Vgl. oben Anm. 8.

<sup>35</sup> E. 200. 317 ff. 500.

<sup>36</sup> E. 11 ff.

<sup>37</sup> Vors. 22 A 22. B 80.

<sup>38</sup> Vors. 22 B 94.

<sup>39</sup> Vors. 22 B 28.

ihm die Wahrheit verkündet wird<sup>40</sup>. Dike läßt das Sein nicht los, es in seinen Fesseln lockernd, daß es werde und vergehe<sup>41</sup>. Hier garantiert Dike die Wahrheit, die Parmenides die wesentliche und zentrale ist; aber sie garantiert sie darum, weil sie damit der Sache nach zugleich den Bestand der parmenideischen Seinsordnung garantiert: denn Denken und Sein ist dasselbe<sup>42</sup>, und was im Bereich des parmenideischen Denkens die Wahrheit ist, das ist im Bereich des parmenideischen Seins das Recht.

Dieses Recht freilich schließt den Pulsschlag des Werdens aus seiner Garantie aus: es garantiert nun nur noch den Maßstab, an dem die Früheren jenes maßen und den Parmenides als das unveränderliche, allein gültige, allein wahre und gerechte Sein erkannt hatte. Werden und Vergehen, in denen jener Pulsschlag seit Anaximanders Erkenntnis schwang, wird in die Meinungen der Menschen verbannt. Damit vollzieht Parmenides jenen Schritt des Denkens, der für ihn und alle nach ihm die Abkehr von der seit Hesiod bestehenden denkerischen Tradition brachte.

Daß diese Tradition bis auf Parmenides bestand, hoffe ich im Vorhergehenden gezeigt zu haben. Vielleicht ist es nützlich, noch ein letztes Bedenken zu klären. Es wird gewöhnlich eine weite Kluft zwischen dem „mythischen“ und dem „philosophischen“ Denken aufgerissen, indem gesagt wird, daß dort von Götterpersonen gesprochen werde, die in einem Reich des Zufalls und der Willkür leben, während hier von der strengen Gesetzlichkeit der dinglich angeschauten Welt die Rede sei. Symbolisch hierfür sei etwa, daß Homer und Hesiod von der Person Okeanos, Thales aber von der Substanz „Wasser“ rede. Diese Anschauung beruft sich gern auf die Autorität des Aristoteles, der in seiner Entwicklung der metaphysischen Probleme dem Thales eine solche Initiatorenrolle zugeschrieben habe<sup>43</sup>. Aber abgesehen davon, daß Aristoteles an jener Stelle der Metaphysik eher eine Brücke zwischen „mythischer“ und „philosophischer“ Anschauung zu schlagen als einen Abgrund zwi-

<sup>40</sup> Vors. 28 B 1, 28.

<sup>41</sup> Vors. 28 B 8, 14.

<sup>42</sup> Vors. 28 B 3.

<sup>43</sup> Aristot. Metaphys. A 3. 983 b 6 ff.



schen beiden aufzureißen versucht, haben wir schon darauf hingewiesen, daß das genealogische System des Hesiod in seinem Aufbau nicht von den Götterpersonen, sondern von den Naturgewalten und Lebensmächten her bestimmt wird. Die Götterpersonen leben innerhalb der Naturmächte und nicht umgekehrt. Das setzt schon eine starke Verdinglichung der Auffassung vom natürlichen Geschehen voraus. Diese Verdinglichung sieht die Naturgewalten freilich nicht als Substanzen, sondern als fest umrissene Bestandteile innerhalb des Weltbildes, man könnte sagen, als geographische Gegebenheiten. Schon bei Homer — und das bezeichnet wahrscheinlich nicht einmal eine besondere Fortgeschrittenheit der Erkenntnis, sondern nur die Natürlichkeit des griechischen Denkens überhaupt — schiebt sich der geographische Begriff des Okeanos immer wieder vor die Person des Gottes<sup>44</sup>, und bei Hesiod ist es nicht anders. Wenn bei ihm die Gaia die Urmutter der gestalthaften Welt ist, so bedeutet das, daß alles, was zu dieser Welt gehört, auf der Erde seinen natürlichen Platz hat und aus ihr hervorgetreten ist, Himmel, Berge und Meer. So hat wahrscheinlich auch Thales den Hesiod verstanden, und er hat ihn gewiß richtig verstanden, wenn er diesem Weltbild, in Anknüpfung an gewisse homerische Vorstellungen, das andere gegenüberstellte, daß Wasser die Grundlage von allem sei und die Erde auf dem Wasser schwimme. Wenn wir der Überlieferung über Thales überhaupt einen zusammenhängenden Sinn unterlegen können, so werden wir zu der Annahme gedrängt, daß er, der in erster Linie Astronom und Mathematiker war, seinem Weltbild die Erde und ihre geographischen Gegebenheiten einfügen wollte. Auch Anaximander, der Schöpfer der ersten Erdkarte, ging von dem Bestreben aus, ein Bild der sichtbaren Welt aufzubauen. Nur blieb er dabei nicht stehen, sondern fragte nach den Anfängen der so gestalteten Welt und der sie durchwaltenden Gesetzlichkeit. Das aber hatte, wie wir uns zu zeigen bemühten, auch Hesiod schon getan. Schon er war zu dem Axiom gekommen, daß das Geschehen sich auf einem Hintergrund abspielen müsse, der es seiner Zufälligkeit entkleide und ihm Gesetzmäßigkeit garantiere. Der Durchführung dieses

<sup>44</sup> Vgl. die oben Anm. 19 genannten Stellen.

Axioms waren die ihm folgenden Denker, die Initiatoren der vorsokratischen Philosophie, mit immer größerer Bewußtheit nachgegangen.

Mit der Erkenntnis dieses notwendigen Zusammenhangs zwischen Hesiod einerseits, den Milesiern, Heraklit und Parmenides andererseits wird eine Brücke vom mythischen zum philosophischen Denken geschlagen.

## DIE WELT DER GÖTTER BEI HESIOD

VON BRUNO SNELL

„Alles ist voll von Göttern.“ Niemand macht diesen alten griechischen Spruch deutlicher als Hesiod, der in seiner Theogonie an die 300 Götter aufführt, ohne aber damit den Anspruch zu erheben, auch nur annähernd alle Namen zu nennen<sup>1</sup>. Nach Schillers Klage über die verlorenen „Götter Griechenlands“ könnte man sich vorstellen, daß Hesiod, wenn er die Abstammung der Götter besingt, die vielen schönen Gestalten pries, die ringsum die lebendige Natur bevölkern, die Nymphen, Dryaden und Tritonen; aber sein Epos ist, so scheint es zunächst, ein recht nüchternes Stück Literatur; es gibt die Stammbäume der Götter, und auf weite Strecken zählt es nur Namen auf: der und der Gott verband sich mit der und der Göttin, und sie hatten die folgenden Kinder . . . Was sagen uns diese Namen schon?

Das Leben dieser religiösen Vorstellungen Hesiods kann sich nur erschließen, wenn man jeden einzelnen Namen, den er nennt, darauf prüft, was er bedeutet und in welchem Zusammenhang er steht, wenngleich es in den langen Namenreihen und Geschlechterfolgen schwer sein wird, überall herauszufinden, wie Hesiod sich jeweils die einzelnen Gottheiten vorstellte, nachzuempfinden, was sie ihm

<sup>1</sup> Für die folgenden Ausführungen vgl. vor allem P. Friedländer, Gött. gel. Anz. 1931, 253 [oben S. 114 f.]; Paula Philippon, Genealogie als mythische Form, Symbolae Osloenses, Fasc. Suppl. VII 1936 [oben S. 651]; Hans Diller, Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie, Antike und Abendland 2, 1946, 140 [oben S. 688]; Kurt Latte, Hesiods Dichterweihe, ebd. 152; Franz Dirlmeier, Der Mythos von König Ödipus, Mainz 1948; Friedrich Solmsen, Hesiod and Aeschylus, Ithaca 1949; Walter F. Otto, Hesioda, Varia Variorum, Reinhardt-Festgabe, 1952, 49.

bedeuteten, und vollends auseinanderzuhalten, was an ihnen überkommen und was hesiodisch ist.

Versuchsweise und als Beispiel dafür, wie Hesiods theologische Spekulation einen bestimmten Bereich in seinen | mannigfachen Erscheinungs- und Wirkungsweisen zu begreifen sucht, wollen wir die Musen und die Nereiden, die er aufführt, etwas näher untersuchen. In zwei Katalogen reiht er die Namen der Musen und dann die der Nereiden aneinander, wie er auch sonst solche Namenkataloge hat. Scheint dies auch recht trockene und unergiebiges Poesie, gelingt es mit einiger Geduld und philologischer Pedanterie vielleicht doch, den religiösen Vorstellungen Hesiods etwas auf die Spur zu kommen.

Hesiod sagt von den Musen, daß sie die Töchter des Zeus und der Mnemosyne, der Erinnerung, sind. Das heißt, in profane Sprache übersetzt, etwa, daß der Poesie, wenn sie von dem höchsten Gott abstammt, besondere Würde und Bedeutung zukommt und daß ihre Hauptfunktion ist, das in ihr Dargestellte dem Gedächtnis der Menschen zu erhalten; tatsächlich beruht in der Frühzeit alle Überlieferung auf der Dichtung. Der Katalog der neun Musen lautet dann (Theog. 77): „Klio und Euterpe und Thalia und Melpomene und Terpsichore und Erato und Polyhymnia und Urania und Kalliope“. Diese Namen, von Hesiod ohne weiteren Schmuck in Hexameter gebracht, weisen, wenn man sie genauer betrachtet, das auf, was der früheren Zeit an der Poesie wesentlich ist, und geben, könnte man sagen, in theologischer Form eine Poetik: Klio bewirkt, daß der Gesang und zumal das Heldenlied den Ruhm, das κλέος, kündet; Euterpe, daß das Lied den Hörer erfreut, wie denn Homer schon das Süße, Herzerquickende des Gesangs immer wieder hervorhebt; Thalia knüpft die Poesie an das Fest; Melpomene und Terpsichore verbinden sie mit Musik und Tanz; Erato weckt das Verlangen nach Dichtung unter den Menschen; Polyhymnia schafft die reiche Abwechslung; Urania hebt den Gesang über das Menschliche hinaus; Kalliope aber, die zuletzt Genannte, sorgt für die schöne Stimme beim Vortrag des Gedichtes.

Wenn Hesiod vorher die Musen beschreibt, lassen sich Zug um Zug die Charakteristika wiederfinden, die sich in den Namen aussprechen: 4 ὀρχεῦνται, 7 χοροῦς (Terpsichore): 10 περικαλλέα

ᾠδασαν ἱεῖσαι (Kalliope); 11 ὑμνῶσαι Δία καὶ Ἥρην usw. (Polyhymnia); 22 αἰοιδήν (Melpomene); 25 Ὀλυμπιάδες (Urania); 32 κλείοιμι (Kleio); 32 τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα (Mnemosyne); 37 τέρπονσι (Euterpe) usw. Besonders auffällig häufen sich die Anspielungen auf die Namen in den wohl interpolierten Versen 62 bis 67, ja, es scheint, als ob nacheinander alle Namen anklingen sollten.

Hesiod fügt, zunächst überraschend, dem Namen der Kalliope bei: „diese ist natürlich die vorzüglichste von allen“. Wieso soll die schöne Stimme wichtiger sein als etwa das Künden des Ruhms oder als die Freude, die die Dichtung weckt? Hesiod erläutert das so: Kalliope steht ja auch den Königen zur Seite, wenn sie Recht sprechen, — und er führt aus, wie die „süße“ Rede des guten Richters Frieden stiftet. Bei der „schönen Stimme“ der Kalliope denkt Hesiod also nicht nur an den lieblichen Klang, sondern auch an die schönen Worte, und sie ist ihm deswegen die wichtigste der Musen, weil er sie, — und sie allein von allen neun Schwestern, — auf den Inhalt der Dichtung und überhaupt auf den Sinn menschlicher Rede beziehen kann. Auch für die Prosa-Rede ist sie ihm zuständig. Hier, wo die Musen zum ersten Mal als greifbare Gestalten, als benannte Personen erscheinen, tritt ihr Bezug zur Dichtung schon zurück. Noch wichtiger ist etwas anderes: wenn Hesiod sagt, die Musen hätten zu ihm gesagt, als sie ihn am Helikon zum Dichter weihten, sie wüßten auch die Wahrheit zu sagen (v. 28), so spricht sich dieser für Hesiod so wesentliche Zug in den Musennamen nicht aus, — es sei denn, daß er in der Umdeutung anklingt, die Hesiod dem Namen Kalliope gibt.

Das scheint mir nicht dafür zu sprechen, daß Hesiod die Namen der Musen selbst erfunden hätte. Da vielmehr nur das schon bei Homer übliche Bild von der Poesie in ihnen erscheint und nicht einmal das in ihnen steckt, was Homer am Anfang des Schiffskatalogs (B 484 ff.) von den Musen sagt, daß sie, als Augenzeugen, Genaueres und Zuverlässigeres berichten und dem Sänger vergewärtigen können, wird man damit rechnen müssen, daß die Musennamen in dieser oder ähnlicher Form überkommen sind. Es empfiehlt sich daher z. B. auch nicht, die Namen der François-Vase für die Textkritik Hesiods heranzuziehen, als ob Klitias die Musen nur aus Hesiod hätte beziehen können. Eine andere Frage ist,



ob jemand schon vor Hesiod die Musen zu solcher Neuner-Gruppe vereinigt hat oder ob wir dies dem Sammelfleiß und Systematisierungsdrang Hesiods zu danken haben. Das wird sich kaum entscheiden lassen. Dadurch, wie er den Namen | Kalliope ausdeutet, zeigt jedenfalls Hesiod, daß die Kräfte des Gemüts und Empfindens seine Religiosität weniger speisen als das nüchterne Denken. Aber getreu überliefert er die Namen, die aussagen, was ältere Generationen von den Musen und von der Poesie dachten.

Anders liegt es bei dem Katalog der Nereiden (Theog. 240 ff.), denn hier hat Hesiod offenbar Eigenes mit Überkommenem gemischt. Es ist sehr wahrscheinlich, daß diese Liste von dem Katalog der Nereiden in der Ilias 18, 39 ff. abhängt. Allerdings ist der Katalog der Ilias dann wieder aus Hesiod interpoliert und die Verse 43 bis 49 sind von dort aus eingeschwärzt. Diese etwas verwickelten Verhältnisse scheinen mir genügend geklärt<sup>2</sup>, um darauf bauen zu können, zumal da sich ein klarer Unterschied der Bedeutung zwischen den alten Ilias-Namen und den von Hesiod neu eingeführten ergibt. Freilich hat Hesiod außer den Nereiden der Ilias auch allerlei Meerjungfrauen in seinen Katalog aufgenommen, die ihm überkommen waren und deren Namen ihm wohl kaum in irgendeiner Weise das Meer charakterisierten; auch hat er andere mythische Namen hierher gezogen, die ursprünglich nichts mit Nereiden zu tun hatten, die er aber auf das Meer beziehen konnte. Daneben aber stehen deutlich „redende“ Namen, die auf etwas ganz anderes zielen als die „redenden“ Namen, die er aus der Ilias übernimmt. Selbst wenn die Deutungen im Einzelnen zweifelhaft sein können, sind die beiden verschiedenen Gesamttendenzen der homerischen und der hesiodeischen Nereiden-Benennungen doch durchsichtig. (Unsicheres habe ich lieber beiseite gelassen<sup>3</sup>.)

Die Nereidennamen Homers ergeben eine Beschreibung des Meeres: da ist die Dunkelblaue, die Glauke<sup>4</sup>, das Inselmädchen

<sup>2</sup> Von Inez Sellschopp, *Stilistische Untersuchungen zu Hesiod*, Diss. Hamburg 1934, 59–64.

<sup>3</sup> Zur Ausdeutung der Namen vgl. die Scholien zur Theogonie 240 ff. und Eustathios zu  $\Sigma$  39, wo vieles sehr richtig erklärt ist.

<sup>4</sup> Vgl. Leumann, *Homerische Wörter*, 150<sup>124</sup>.

Nesaie, die Grottennymphe Speio und die Klippenjungfrau Aktaie, da ist die Wellenhüpferin Kymothoe, die Wellenfängerin Kyomodoke und die Prächtige, Agaue. Das gibt ein anmutiges, lebendiges Bild vom Ägäischen Meer, wie es sich, heiter bewegt, ausdehnt zwischen Inseln, Grotten und Klippen. Dabei ist nur das Sichtbare, Äußere erfaßt. | Ganz anderes meinen die Namen, mit denen Hesiod diese Liste ergänzt, damit es im Ganzen fünfzig werden. Es sind ebenfalls freundliche Meermädchen, die er hinzufügt, aber seine Nereiden erweisen sich auf nüchterne Art als nützlich.

Da ist zunächst die, die für das Erste sorgt, Proto, und die, die das Vollenden bringt, Eukrante, die Retterin Sao, die Schenkende Eudore, die Windstille Galene. Das alles geht offenbar auf erfolgreiche Schifffahrt, und darauf zielen auch die meisten der weiterhin Genannten: die Sehnsucht Weckende, Erato, die uns auch unter den Musen begegnet ist, die hier aber auf das Meer hinauslockt, dann Euneike, das Mädchen der schönen Konkurrenz (wobei schon der Gedanke von Erga 20–26 anklingt, daß es einen guten Streit gibt), Eulimene, die Jungfrau des guten Hafens, Doto, die Geberin, Ploto, die Schifferin, Pherusa, die Tragende, zum Ziel Bringende, Dynamene, die Kräftige, Panope, die alles sieht, Hippothoe, die Pferdeschnelle, und Hipponoe, die wie ein Pferd Verständige, Kymolege, die die Wogen glättet. Auch wo nur das Äußere des Meeres charakterisiert wird, tritt jetzt das für die Schifffahrt Günstige hervor: das Gestade (Eione) und der Sandstrand (Psamathe). Noch deutlicher sind Pontoporeia, die die Reise über das Meer befördert, Leigore, die die Menschen zusammenführt, und Euagore, die einen guten Markt schafft, Laomedeia, die für das Volk sorgt, Eupompe, die gutes Geleit gibt, Themisto, die für das Recht sorgt, Pronoe, die vorausschaut, und Nemertes, die (wie ihr Vater Nereus) ohne Falsch ist. Das alles gibt uns ein Idealbild des Seehandels im frühen 7. Jahrhundert. Hierin treten nur die freundlichen Seiten hervor, denn Nereus, der Vater der Nereiden und der Sohn des Pontos, repräsentiert nur das Günstige des Meeres, während z. B. die Winde von seiner Schwester Eurybie, der Gewaltigen, abstammen und manches Unheimliche sich von seinem Bruder Thau-mas, dem Wunderbaren, herleitet.

Dies fromme Bild eines von Meerjungfrauen geschützten Schiffs-

verkehrs scheint nicht dem zu entsprechen, was Hesiod in späteren Jahren in seinen „Werken und Tagen“ gesagt hat, denn dort äußert er sich recht anders über Handel und Seeverkehr. Schon sein Vater, heißt es da, „pflegte zu Schiff zu fahren, da er sich ein ordentliches Leben verdienen mußte“ (635). Er selbst ist nur einmal zur See gefahren, nur auf | einen Katzensprung, von Aulis hinüber nach Euböa (651). Für ihn ist Ackerbau und Viehzucht das Gewerbe eines ehrlichen Mannes, und die Gerechten „werden nicht auf Schiffen fahren, sondern ihnen trägt die Erde ihre Frucht“ (236 f.). Zwar gibt er seinem Bruder Perses auch einige Anweisungen, wie man gewinnreich Schiffahrt treiben soll (618–632, 641–645, 663 bis 682, 687–694), aber dazwischen sagt er: „Ich empfehle die Seefahrt nicht, habe auch keine Freude daran. Sie bringt Gefahren, auf die die Menschen sich nur in ihrem Unverstand einlassen. Geld ist den erbärmlichen Menschen ihr Leben. Schrecklich aber ist es, in den Wellen zu sterben“ (682 ff.). Der Widerspruch zwischen dem freundlichen Bild der Theogonie und der Ablehnung in den „Werken und Tagen“ läßt sich kaum ausreichend damit erklären, daß Hesiod erst im Alter gegen den Seehandel skeptisch geworden sei, vielmehr ist der Gesichtspunkt jeweils ein anderer: In dem späteren Gedicht spricht er seine persönliche Meinung aus, in der Theogonie dagegen beschreibt er das Vorhandene, und er könnte mit dem Wort, das Heraklit zugeschrieben wird, sagen: „Auch hier sind Götter.“

Dieser Gegensatz macht den Nereidenkatalog der Theogonie besonders aufschlußreich für das religiöse Denken Hesiods. Selbst das Profane, ja das Bedenkliche hat teil an dem Göttlichen. Wir sahen schon, daß die Nereiden, die freundlichen Jungfrauen, nur die eine Art göttlicher Mächte sind, die einem bei der Seefahrt begegnen. Aus einem anderen Geschlecht stammen die Winde, die den Schiffer bedrohen. Das Meer als solches erscheint, wie Solon (fr. 11 D) es später formuliert, als das Gerechteste, aber es kann wüst und ungerecht werden, wenn die Stürme hineinfahren. Ebenso scheint für Hesiod auch der Handel übers Meer nicht des Großen und Bedeutsamen, und das heißt nach der früheren Auffassung: des Göttlichen zu entbehren, aber menschliche Torheit, die die Gefahr nicht sieht, und menschliche Gewinnsucht machen etwas

Schlimmes daraus. Jedenfalls wird man kaum darum herumkommen, die neuen sprechenden Namen von Nereiden, die Hesiod dem Homerischen Katalog hinzufügt, für seine eigene Erfindung zu halten. Die Probleme, die sich daraus ergeben, daß er etwas ablehnt und es doch als göttlich darstellen kann, werden uns weiterhin noch beschäftigen.

Zweifellos steckt ein echter Glaube an die göttlichen Mächte | hinter den Versen des Hesiod, denn die ganze Theogonie würde barer Unsinn, wenn er nicht an die Existenz der von ihm aufgezählten Gottheiten glaubte. Offenbar will er mit diesen Götternamen das Existierende, das Bedeutsame, das Lebendige in der Welt beschreiben. Wenn einem nicht recht wohl wird bei dieser etwas dünnen Herzzählung, so liegt das offenbar nicht nur daran, daß wir als aufgeklärte Menschen dem frühen Glauben fremd gegenüberstehen. Wieviel williger nehmen wir die homerischen Götter an. Und doch sind zahlreiche Götter Hesiods viel plausibler und handgreiflicher als die Homers; wenn etwa eine Nereide Galene, Windstille heißt, wenn die Flüsse, die Quellen als Gottheiten erscheinen, so ist das in gewissem Sinne viel weniger wunderbar, als daß ein Apoll oder eine Athena auf dem Olymp leben sollen. Zweifellos steckt etwas sehr Ursprüngliches darin, daß die Menschen in allem, was ihnen als lebendig in der Natur begegnet, eine göttliche Macht sehen, und man könnte vieles, was bei Hesiod erscheint, mit Usener als Sondergötter oder auch als Augenblicksgötter erklären. Aber bei Hesiod wirken diese Gottheiten nur selten in ihrem ursprünglichen Bereich, nämlich in der konkreten Situation, wie sie sich den Menschen offenbaren und der Mensch sich des Göttlichen bewußt wird. Eigentlich nur, wenn Hesiod seine Dichterweihe schildert und die Begegnung mit den Musen beschreibt, wird uns das Erscheinen der Gottheit wirklich lebendig. Bei Homer dagegen, der die Götter in das von ihm erzählte Geschehen eingreifen läßt, sehen wir sie gleichsam in natürlicher Tätigkeit, und was geschieht, wird uns aus dem Handeln der Götter verständlich. Auch das eigentlich Mythische tritt bei Hesiod zurück, die Geschichten von den Göttern, in denen sie sich als spezifisch wirkende Personen darstellen. Wenn Hesiod versucht, einen Überblick zu geben über alles Göttliche, das in der Welt existiert, so

nimmt er die Götter gewissermaßen heraus aus den konkreten, einzelnen Situationen, in denen der Mensch sie als Götter erfährt, und behandelt sie so, als ob sie wie die Pflanzen oder die Tiere zu der uns primär gegenständlich gegebenen Natur gehörten, und so kann er sie in eine Art von Linné'schem System und in einen genealogischen Stammbaum pressen.

Es ist natürlich nicht bare Willkür, daß Hesiod so das Aktuell-Gegebene in etwas Dauernd-Seiendes umsetzt. Im Gegenteil, er folgt damit einem wesentlichen Zug des menschlichen Denkens und Sprechens. Aber dies führt notwendig heraus aus den primitiven religiösen Vorstellungen. Das zeigt sich besonders an der sprachlichen Prägung, die Hesiod für manche seiner Gottheiten findet. Galene etwa, die Windstille, ist eine seiner Nereiden. Galene ist aber im Griechischen auch das gewöhnliche Wort für Windstille, ist, wie wir sagen würden, ein Abstraktum. Sicherlich läßt sich in der frühen Sprache nicht zwischen Abstraktum und Götternamen unterscheiden, denn wenn man einen bestimmten Zustand als Windstille bezeichnete, so sah man darin den Eingriff einer Gottheit. Wenn Galene herrscht, so heißt das eben, daß diese Gottheit das Meer glättet. Aber wenn die Galene herausgelöst wird aus dieser besonderen Situation und wenn sie dabei nicht zu einer vollen mythischen Gestalt wird, von der man etwa Geschichten erzählen kann, so ist sie schon auf dem Wege, zu einem Abstraktum zu werden. Diese eigentümliche Zwischenstellung, die zahlreiche Götter Hesiods und zumal die, die er selbst zur Erklärung der Welt einführt, einnehmen zwischen den unmittelbar erfahrenen, in der momentanen Erschütterung erlebten Gottheiten und den zu Abstrakta gewordenen Bezeichnungen für Wirkendes und Existierendes, ist der tiefere Grund dafür, daß er in seinen Epen keine reine und gültige Form hat finden können: er schildert nicht mehr wie Homer einmalige große, von den Göttern durchwirkte Begebenheiten, noch ist ihm eine angemessene Form zur Hand, um theoretisch das in der Welt Vorhandene darzustellen. Das Lebendigste und uns am unmittelbarsten Ansprechende sind deshalb auch nicht seine theogonischen Spekulationen, sondern die aus persönlicher Erfahrung gewachsenen Ermahnungen an seinen Bruder in den Erga. Aber doch hat Hesiod in seiner Theogonie einen überaus



folgenreichen und wichtigen Schritt auf dem Weg von der epischen Dichtung zur Philosophie getan.

Sein Anliegen ist nicht lediglich, das Göttliche überall nur einfach aufzuspüren und in seiner Existenz nachzuweisen. Gegen Anfang der Theogonie schildert er, wie die Musen Zeus preisen und ihm das Herz erfreuen. Was er dabei über das Wesen des Zeus sagt, zeigt, wodurch seine Vorstellung von der höchsten Gottheit sich unterscheidet von der Homers. Die Musen singen von Zeus folgendes (v. 71 ff.): |

Er ist König im Himmel,  
Hält in der eigenen Hand den funkelnden Blitz und den Donner,  
Seit er den Vater Kronos besiegt, und gut hat er alles  
Unter die Götter verteilt, hat die Ehren im Gleichmaß vergeben.

Kraft und Herrschaft besitzt Zeus auch in Ilias und Odyssee, aber für Hesiod ist Zeus der, der „alles Einzelne unter die Unsterblichen verteilt“ und ihnen „die Ehren gleichmäßig zugesprochen hat“. Hier ist also die göttliche Ordnung in der Welt ein Werk des Zeus. Gewiß zeichnen sich die Götter Homers schon dadurch aus, daß sie eine sinnvolle Ordnung in der Welt repräsentieren, und Zeus kann gelegentlich stark eingreifen, um die bedrohte Ordnung auf dem Olymp wiederherzustellen, aber bei Homer ist diese Ordnung nicht bewußt eingerichtet, ist nicht in ihrer Gesamtheit das Resultat planvollen Handelns. Sie funktioniert nur gewissermaßen selbstverständlich, ohne daß jemand sie ausdrücklich eingeführt hat. Gewiß ist auch bei Homer die Macht auf die verschiedenen Götter verteilt; zumal den drei Brüdern Zeus, Poseidon und Hades ist jeweils ein Drittel der Welt zugefallen, und die einzelnen Gottheiten haben ihre eigenen Ehren und Ämter, aber erst für Hesiod hat Zeus „alles verteilt“ und ist im vollen Sinn „ein König, der im Himmel herrscht“ (v. 71). Diese gültige, festgelegte, vom höchsten Gott eingerichtete Ordnung der Welt tritt überall in den Gedichten Hesiods hervor, sie ist das Fundament, auf dem seine religiösen Überzeugungen ruhen. Daher heißt für ihn, das Göttliche darstellen, es in dem großen System der Stammbäume vorzulegen.

Diese genealogischen Tafeln, die es ermöglichen, auch der kleinsten Gottheit einen festen Platz zuzuweisen, leisten aber noch mehr,

als daß sie eine unüberschaubare Fülle von Erscheinungen in ein übersichtliches System bringen, sondern dadurch, daß sie die Herkunft eines jeden Gottes festlegen, sagen sie auch über sein Wesen etwa aus. Zweifellos sind theogonische Spekulationen schon uralte, zweifellos ist es auch eine uralte Überzeugung, daß man über das Wesen eines Dinges oder einer Pflanze oder eines Tieres etwas weiß, wenn man über den Ursprung etwas aussagen kann, zweifellos finden sich solche theogonischen Spekulationen auch schon früh mit den Fragen nach Ursprung und Wesen zusammen, aber auch hier zeigt Hesiod bestimmte rationale Züge, die ihn von primitiven Vorstellungen trennen: auch hier liegt ihm nicht so sehr an dem Einzelfall, sondern an dem Prinzip und an dem System, und damit wird er nicht nur ein Vorläufer und Wegbereiter der Philosophie, sondern auch, so paradox das klingen mag, des Monotheismus, denn so sehr bei ihm alles „voll von Göttern“ ist, so schließen sich diese doch zu einer Einheit des Göttlichen zusammen. Doch darüber ist nachher noch mehr zu sagen.

Für Hesiod sind die Götter nicht die „leichthin Lebenden“, die θεῖα ζῶντες, wie für Homer, und sehr viel mehr als im Epos treten für ihn auch solche Gottheiten in den Vordergrund, die das Ungestalte und Feindliche verkörpern. Homer hatte diese Mächte zum Teil bewußt eliminiert, und so nennt Hesiod manches Altertümliche, das bei Homer nicht vorkommt. Hesiod hat sogar manches Uralte bewahrt, das z. T. mit frühorientalischen Mythen zusammenhängt, wie gerade neuere Funde zu zeigen scheinen, so etwa die grausigen und wenig erbaulichen Geschichten von Uranos und Kronos. Sei es nun, daß solche alten Schauergeschichten gerade in Böotien besonders lange lebendig geblieben sind, sei es, daß Hesiod sie von seinem Vater gelernt hat, der von Kleinasien gekommen war: dieser alte Spuk, den die Griechen schon so früh abgetan haben, scheint als Fremdes und etwas Peinliches in der Welt des Hesiod, der in Vielem so viel rationaler ist als Homer, stehengeblieben zu sein.

Aber diese ursprünglich-grauenvollen Dinge haben bei Hesiod doch ihre besondere Bedeutung, so gern wir sie auch nach den jüngsten Forschungen als orientalisch preisgeben. Sie stehen in der Theogonie nicht um ihrer selbst willen, sondern in größerem Zu-

sammenhang: All das Grausige ist geschehen, ehe Zeus Ordnung und Recht zur Herrschaft gebracht hat. Es wird also in eine Welt verwiesen, die nicht zu dem jetzigen Kosmos gehört. Auch abgesehen von diesen primitiven Mythen nimmt das Unheimliche bei Hesiod einen viel größeren Raum ein als bei Homer, — und dabei etwas ausführlicher zu verweilen, lohnt sich. Homer konnte, wenn er die Helden und ihre Taten besang, eine Welt des hellen Lichtes schildern, in der die Nachtseiten des Daseins fast verschwanden. Hesiod aber, der ein Bild des Existierenden geben will, wie es wirklich ist, kann über die Schatten nicht einfach hinwegsehen; in seiner Theogonie spielt das, was die Menschen bedroht, das Schaurige und Ungestalte, eine viel größere Rolle als bei Homer, weil *seine* Poesie Wahrheit und nicht schöne Lügen geben will. Darin steht er zu Homer ähnlich wie Thukydides zu Herodot.

Wie diese Nachtseite des Daseins auch unter der Herrschaft des Zeus, auch in der geordneten Welt möglich ist, stellt für Hesiod ein schweres religiöses Problem dar, das die frommen Geister immer wieder aufs tiefste beunruhigt hat und das er zum erstenmal zu lösen versucht; den Weg, den er dabei eingeschlagen hat, ist man in der Folgezeit immer wieder gegangen.

Er unterscheidet streng in der Genealogie zwei verschiedene Geschlechterfolgen, die sich nicht miteinander verbinden: Das sind die Nachkommen der Nyx, der Nacht, die diese rein aus sich heraus, ohne einen Vater, hervorgebracht hat, und die übrigen Götter. Paula Philippson und Hans Diller haben die Bedeutung dieser Scheidung erkannt: die Nachkommen der Nyx sind z. B. Neid, Täuschung, Alter, Streit, Mühe, Hunger, Schmerz, Mord usw., — lauter Gestalten, die dem Leben böse und feindlich gegenüberstehen. Dadurch kommt ein Dualismus in das griechische Denken, das dann zu der Lehre von den Gegensätzen führt, aus denen Anaximander, Heraklit, Empedokles usw., jeweils in verschiedener Form, die Welt zu erklären suchen<sup>5</sup>.

Die Genealogie beschreibt das Schaurige und Negative in der Welt nicht wie die Mythen von Uranos, Kronos und Zeus als etwas,

<sup>5</sup> Vgl. dazu auch Al. Rüstow, Ortsbestimmung der Gegenwart 2, 1952, 63.

das in der Zeit überwunden ist; diese dämonischen Abkommen der Nacht existieren und wirken in dieser unserer Welt und sind nicht daraus verschwunden, seitdem Zeus herrscht.

Später in den Erga führt Hesiod das Unzulängliche und Schlechte noch in einer ganz anderen Form ein, in der Erzählung von den fünf Zeitaltern, dem Goldenen, dem Silbernen, dem Ehernen usw. Die Tendenz dieses Mythos ist gewissermaßen entgegengesetzt zu dem, was die Theogonie über die Göttergeschlechter berichtet, denn während dort im göttlichen Bereich aus dem Ursprünglich-Rohen sich allmählich das Geordnete und Rechtliche heraushebt, ist hier unter den Menschen der Anfangszustand glücklich und gerecht, und erst allmählich dringt das Gewaltsame und Böse ein, bis in dem fünften, jetzt lebenden Geschlecht das Unrecht herrscht. Auch hier nimmt Hesiod eine alte Überlieferung auf, wie sich schon daran zeigt, daß die Tendenz des Verfalls in den Generationen unterbrochen wird durch das vierte Geschlecht der Heroen, das „gerechter und besser“ ist (v. 155) als das vorhergehende. Die Heroen sind die von Homer und den anderen epischen Dichtern Besungenen, und Hesiod hat diese durch die Dichtung verklärten Gestalten einer als geschichtlich aufgefaßten Sagen-Zeit eingebaut in eine alte Sage, die die Tendenz hatte, den Verfall der Menschheit zu schildern.

Hesiod trägt also in drei verschiedenen Teilen seiner Dichtungen drei verschiedene Meinungen über die Rolle des Bösen in der Welt vor. Neben dem auch bei anderen Völkern weitverbreiteten Glauben, daß am Anfang eine paradiesische Zeit stände, in der es kein Unrecht gab, steht der andere, bei Hesiod allerdings auf die Götter beschränkt, daß es einen Fortschritt vom Ungesitteten zum Gesitteten gibt, daß also das Böse gerade umgekehrt am Anfang steht und im Lauf der Entwicklung überwunden wird. In den theogonischen Spekulationen trägt er dann aber die dritte Auffassung vor, — und damit erschöpfen sich offenbar die Möglichkeiten, — daß die bösen Mächte ebenso wie die guten nebeneinander durch alle Zeiten hindurch existieren. Diese drei Schemata, in denen bis auf den heutigen Tag die Menschen zu spekulieren pflegen, stehen nun bei Hesiod, wenn man genau zusieht, durchaus nicht beziehungslos oder gar widerspruchsvoll nebeneinander, sondern

sie erhalten ihren lebendigen Sinn und ihre Einheit, wenn man die echten religiösen Überzeugungen des Hesiod bei seinen Reflexionen über Recht und Unrecht in der Welt versteht, und die scheinbaren Widersprüche zwischen diesen verschiedenen Denkschemata rücken die geistesgeschichtliche Situation Hesiods erst in das richtige Licht.

Uranos und Kronos sind, so meint Hesiod, gestürzt zur Strafe für ihre Gewaltsamkeit und für ihr Unrecht. Zeus hat sich von vornherein als der Gerechte gezeigt, und deswegen dauert seine Herrschaft. Dieser Gedanke, daß Zeus der gerechte Ordner der Welt ist, tritt in den *Erga* Hesiods noch mehr hervor als in der *Theogonie*, denn in dem Unrecht, das Hesiod von seinem Bruder und von den ungerechten Richtern erfahren hat, ist ihm die Vorstellung vom Recht, und das heißt bei ihm von der Gerechtigkeit des Zeus, nur gewachsen. Das Recht, an das Hesiod glaubt, ist die unerschütterliche Ordnung, die unbedingt gilt und dafür sorgt, daß schließlich der Gute seinen Lohn und der Ungerechte seine Strafe findet. Wenn auch schon Homer den Glauben kennt, daß der Mensch für seine Verblendung bestraft wird, so mißt doch erst Hesiod das menschliche Tun streng am Maßstab des Rechtes. Das Recht bei Hesiod ist aber nicht etwas, das dem Menschen zu finden aufgegeben wäre, sondern es steht fest und ist klar umschrieben; es gibt kein Zweifeln und Grübeln um das Recht bei ihm, sondern er kann es klar und einfach formulieren, wenn er seinen Bruder ermahnt. So wie es in der *Theogonie* von den älteren Göttergeschlechtern heißt, daß neben ihnen Gewalt herrschte und nicht Recht, so heißt es in den *Erga* (276 ff.), daß Zeus die Welt so geordnet hat, daß die Fische und die Tiere und die Vögel einander fressen, weil keine Dike, kein Recht unter ihnen ist, den Menschen aber gab er Dike. Aber warum dies oder jenes Recht oder Unrecht sei, braucht er nicht zu erörtern<sup>6</sup>.

Wie alles, was in unserer Welt ist, geworden ist, so ist auch diese Ordnung erst geworden, und so gehört der Mythos von den

<sup>6</sup> Über diese „zweite Stufe in der Entwicklung des Naturrechtsgedankens“, auf der übrigens auch noch Archilochos steht (s. Entdeckung des Geistes<sup>3</sup> 97), vgl. Al. Rüstow. Ortsbestimmung der Gegenwart 2 (1952), 544.



Göttergeschlechtern in die Spekulationen über die Ursachen des Existierenden, die die ganze Theogonie Hesiods erfüllen. Daß Zeus die Ursache für die Ordnung der Welt ist, sagt er immer wieder, er sagt es z. B. am Anfang der *Erga* in besonders prägnanter Form, wenn er beginnt: „Ihr Musen kommt und nennt mir Zeus“, Δία, ὃν τε δία βροτοὶ ἄνδρες ὁμῶς ἄφατοί τε φάτοί τε, ἔητοί τ' ἄρρητοί τε Διὸς μέγαλοιο ἔκητι, „durch den die Menschen berühmt und unberühmt sind, genannt und ungenannt durch den Willen des Zeus“. Daß hier in den beiden Versen zweimal dasselbe gesagt wird, beruht darauf, daß Hesiod mit dem Akkusativ von Zeus Δία spielt und seine Hörer darauf stoßen will, daß es mit diesem Wort eine besondere Bewandnis hat. Dies Wortspiel wird in den Ausgaben allerdings dadurch undeutlich gemacht, daß man | statt δία akzentuiert διὰ, denn die späteren Grammatiker lehren, daß bei einer nachgestellten Präposition die Anastrophe eintritt mit Ausnahme von ἀνὰ und διὰ, um eine Verwechslung mit dem Vokativ ἄνα von ἄναξ und mit dem Akkusativ Δία von Zeus zu vermeiden. Aber echte Überlieferung für diese Regel gab es nicht, denn Hesiod schrieb keine Akzente, und bei solcher poetischen Redeweise war auf die mündliche Tradition kein Verlaß<sup>7</sup>. Offenbar ist es für Hesiod gerade verkehrt, διὰ zu betonen, denn in den beiden angeführten Versen soll der zweite den ersten erklären: Διὸς μέγαλοιο ἔκητι umschreibt ὃν δία, das das Δία ἐννέπετε des vorhergehenden Verses etymologisch ausdeutet<sup>8</sup>.

Solche etymologischen Spekulationen über Götternamen finden sich auch sonst bei den Griechen. Hier fügt sich das Ausdeuten der Götternamen in die Grundtendenz des Hesiod, sich auf die Anfänge, die ἀρχαί, zu besinnen, und darin zeigt er sich als Vorläufer der Philosophen. Zugleich spricht sich hier, was ebenfalls später in der Philosophie sich vollenden sollte, ein Zug zum Monotheismus aus, da Hesiod Zeus als Ordner der Welt weit über die anderen Götter hinaushebt.

Während Hesiod in dem Göttermythos die Aufeinanderfolge der

<sup>7</sup> Vgl. J. Irigoin, *Glotta* 33, 1954, 90 ff.

<sup>8</sup> s. L. Ph. Rank, *Etymologiseering en verwante verschijnselen bij Homerus*, Diss. Utrecht 1951, S. 44.

Generationen motiviert, gibt er, wo er die Menschengeschlechter beschreibt, keine genaue Begründung, warum sie so aufeinanderfolgen. Vom Goldenen Geschlecht sagt er (*Erga* 121) nur, daß es verschwand, ohne einen Grund anzugeben. Das Silberne Geschlecht haben die Götter, heißt es weiter (127), viel minderwertiger gemacht, — wir hören aber nicht warum; sie vernichten es wegen seiner *Hybris* (134 ff.). Das folgende Eherne Geschlecht zerstörte sich selbst (152). Dann macht Zeus das Heroen-Geschlecht, das „gerechter und besser“ ist (158); es kommt um in den Kriegen vor Theben und Troja und wird auf die Inseln der Seligen versetzt. Schließlich erscheint das jetzt lebende Eisernen Geschlecht; wir erfahren aber nicht, warum oder woher es entsteht: Es ist das Geschlecht, wo Gewalt und Unrecht vollends herrschen, wo *Aidos* und *Nemesis* die Erde verlassen. |

Hesiod malt in den *Erga* die Entwicklung der Menschheit in so düsteren Farben, weil er selbst schweres Unrecht erfahren hat; so hat sich seine Welt verdunkelt. Das Pathos seiner Ermahnungen lebt, wie bei allen Tugendlehrern, von der Schlechtigkeit dieser Welt. Merkwürdig ist nur, daß er, wenn er den Verfall der Menschheit schildert, nicht, wie er es sonst so eifrig tut, nach den Gründen forscht. Tatsächlich ist es schwer sich vorzustellen, wie Hesiod das Herabsinken vom Goldenen zum Eisernen Zeitalter hätte motivieren sollen: Strafe für menschliches Unrecht kann es nicht sein, da die Menschen des Goldenen Zeitalters fromm waren, und die Götter können doch nicht die Menschen, ohne daß sie böse gewesen wären, immer schlechter haben werden lassen. Hesiod ist also nicht darauf aus, seine Mythen grundsätzlich aufeinander abzustimmen; trotz all seines Systematisierens ist er kein systematischer Denker. Er greift die alten Geschichten auf, wie sie ihm in bestimmten Zusammenhängen wichtig sind, und warum sie ihm wichtig sind, läßt sich verstehen.

Ihm liegt daran, Ordnung und Recht im Bereich der Götter her- vorzukehren, und darin geht er weit über das hinaus, was er bei Homer fand. Das Leben der Menschen aber schien ihm elend und verdorben; die Sterblichen sind ihm nicht nur hinfällig und schwach vor den Göttern wie bei Homer, sondern ungerecht und schamlos. Damit vertieft sich die Kluft zwischen der Welt unserer täglichen

Erfahrung und dem Eigentlichen und Wesentlichen, wie die Welt sein sollte, und es kündigen sich Unterschiede an, die dann die Dichter und Philosophen immer deutlicher sehen, wie die zwischen Schein und Sein, zwischen Wirklichkeit und Idee.

Es war schon die Rede davon, wie der Grundgedanke der Theogonie, daß es Kräfte von verschiedener, ja entgegengesetzter Wirkung gäbe, in der frühgriechischen Philosophie nachgewirkt hat. Den Gedanken von der Rechtsordnung des Zeus haben zumal die Attiker, Solon und die Tragiker, weiter vertieft. Die Lyrik dagegen hat vor allem einen anderen Gedanken Hesiods weitergesponnen.

Gleich am Anfang der Theogonie berichtet Hesiod von einem Lied der Musen und zählt die Götter auf, von denen die Musen singen (v. 11 ff.). Diese Aufzählung hat mancherlei Anstöße erregt, so daß man mehr oder weniger von den Versen hat streichen wollen. Außerdem folgt abermals der Bericht über ein Musenlied (43 ff.), das wieder die Götter besingt und das zwei der Götter aus dem ersten Lied noch einmal erwähnt. Da hat man gar entweder das erste oder das zweite Stück ganz gestrichen.

Das zweite Stück zu streichen, ist unmöglich, weil es fest mit dem Folgenden zusammenhängt: die Musen singen hier vor Zeus und ihm zur Freude, so daß der ganze Olymp widerhallt, eine Theogonie: von Gaia und Uranos fangen sie an, dann besingen sie Zeus, von dem es in diesem genealogischen Zusammenhang bezeichnenderweise heißt, daß er der Vater der Götter und Menschen ist, und so geht es fort. Das ist natürlich das olympische Gegenbild zu *der* Theogonie, die Hesiod eben selbst vortragen will, und er legitimiert sein Anliegen gewissermaßen damit, daß er es als eins der Musen und Unsterblichen hinstellt. Damit beweist er die Größe und die Erhabenheit seines Vorhabens.

Das erste Musenlied dagegen will auf ganz anderes hinaus. Die Musen singen es nicht auf dem Olymp, sondern auf dem Helikon, und so führt Hesiod diese Göttinnen ein, von denen er dann gleich erzählt, wie sie ihn auf dem Helikon zum Dichter weihen. Es heißt, daß die Musen tanzen und dabei die Götter besingen, und nun folgt die lange Reihe der Götternamen, an der man so viel herumkorrigiert hat. Diesmal beginnt es mit Zeus (v. 11), aber

nicht mit dem „Vater der Götter und Menschen“, sondern dem „Aigisschütteler“, der also das Zeichen seiner Macht trägt. Es schließt sich an die „Herrin“ Hera. Schon diese Beiwörter verraten, wie die folgende Reihe aufzufassen ist, die eine wohlüberlegte Ordnung einhält, allerdings eine ganz andere als die Genealogie. Es folgen zunächst die anderen großen, eigentlich „klassischen“ Götter Athena, Apoll und Artemis, dann erst Poseidon, der zwar ein Bruder des Zeus ist, aber in einem wüsteren Element herrscht. Dann kommen die Göttinnen Themis, Aphrodite und Hebe, — die Göttin des Rechts geht hier denen der Liebe und der Jugendschönheit voraus, — und die Zeus-Gattinnen Dione und Leto. (Die Verse müssen so stehen, daß diese beiden Namen nicht getrennt werden.) Dann folgen die Brüder Iapetos und Kronos, weiterhin die „Naturerscheinungen“ Morgenröte, Sonne, Mond, Erde, Okeanos, Nacht und schließlich „das heilige Geschlecht der anderen Götter“. Diese Ordnung ist nicht die der Genealogie, sondern die der Würde und Heiligkeit. Hesiod hat es also für nötig befunden, bevor er die Götter gleichsam in geschichtlicher Abfolge darstellt, klarzumachen, daß damit nichts über ihren Rang ausgesagt ist, und führt deshalb vorab einige der wichtigsten Götter in der Reihe ihrer Bedeutung vor. Damit kommt das Göttliche in den Göttern ganz anders zu seinem Recht als in der Genealogie. Gewiß ist auch bei Homer Zeus der oberste Gott und es gibt Götter von größerer und minderer Macht, von verschiedenem Ansehen. Aber erst Hesiod sucht nach einer Rangordnung der Götter; das heißt: er fragt nach der Bedeutung des Bedeutenden und nach dem Wert des Wertvollen. Das ist ein Problem, das die Lyriker eingehend beschäftigt und das auch ihre Religiosität beeinflußt. Die alten Elegiker behandeln die Frage nach dem Wert vor allem in der Form, daß sie nach der eigentlichen Tugend forschen, nach der wahren ἀρετή. Tyrtaios findet sie in der Tapferkeit, Solon in der Gerechtigkeit, Xenophanes in der Weisheit. Ähnlich haben verschiedene Lyriker in verschiedenen Göttern das Wesentliche gesehen; so treten etwa für Sappho Aphrodite und Eros, für Pindar Apoll in den Vordergrund, und der älteste Lyriker, Archilochos, fühlt sich gar von zwei Gottheiten bestimmt, von Ares und den Musen. Daß jemand sich einer bestimmten Gottheit

besonders nahe verbunden weiß, ist an sich nichts Neues, — man denke nur daran, wie in der Odyssee Odysseus und Telemach zu Athena stehen, — aber wenn ein Dichter der archaischen Zeit sich vor allem an *eine* Gottheit wendet, so tut er es im Bewußtsein, daß ihm diese Gottheit heiliger, wichtiger, wesentlicher ist als die anderen Götter, und er nimmt sie damit als die Macht, die für ihn gewissermaßen das ganze Leben durchleuchtet und ihm die Einheit der sinnvollen Welt darstellt. Sappho spricht das aus in dem Gedicht (fr. 27 D), in dem sie sagt, die einen mögen dies Großartige für das Schönste halten, die anderen jenes, — ich sage, das Schönste ist, was jeweils einer liebt. Oder Pindar versucht seinen Apoll von allen Flecken zu säubern, die ihm nach den Mythen etwa anhaften könnten, um so ein für seine Bedürfnisse reines Bild des Göttlichen zu gewinnen, dem er sich ganz zuwenden kann. Der Glanz, der von diesen Göttern ausgeht, leuchtet nicht nur auf in den bestimmten Augenblicken, da der Gott zu dem Menschen | tritt und eingreift in sein Leben, sondern die Gottheit ist eine beständige und durchgreifende Macht. Darin wirkt fort, daß Hesiod als erster die Gottheit nicht nur als das Momentan-Tätige, sondern auch als das Ständig-Wirkende zu begreifen gesucht hat. Und dies Ständig-Seiende stellt er nicht nur dar in dem umfassenden System der genealogisch geordneten Gestalten, sondern auch in Graden ihrer Würde und Heiligkeit.





## CORRIGENDA

Der Leser wird gebeten, folgende Fehler, die durch Änderungen nach dem Imprimatur entstanden sind, selbst zu verbessern.

101,1	statt 277	:	278	
103,2	statt 277	:	293,27	
110,8	statt 277	:	286f.	
118,11	statt 277	:	288,17	
169	5. Zeile von unten	zu schreiben ist:	εἰδώς	
	4. Zeile von unten	zu schreiben ist:	ποικιλόβουλος	
249,17	6. Zeile von unten	statt 471	:	475,9
286,14	3. Zeile von unten	statt 327	:	334f.
304,16	hinter pp. 98 ff. zufügen	:	[unten S. 709 ff.]	
366,53	statt 349,20	:	348,20	
386,42	statt oben Anm. 35	:	[unten S. 496f.]	
387,43	statt 394 ff.	:	492f.	
389,45	statt 679	:	685	
613,22	am Ende hinter S. 48	zusetzen	:	[oben S. 503]
614,24	hinter S. 34	zusetzen	:	[oben S. 488]
617,34	hinter S. 42 Anm. 2	zusetzen	:	[oben S. 497,38]
	hinter S. 49f. Anm. 1	zusetzen	:	[oben S. 504,46]
624	Anm. 4. Zeile hinter S. 21-32	zusetzen	:	[oben S. 460]
625,45	2. Zeile hinter S. 250 ff.	zusetzen	:	[oben S. 397]
625,46	1. Zeile hinter S. 43 ff.	zusetzen	:	[oben S. 497]
	hinter a. a. O.	zusetzen	:	[oben S. 456f.]
628,54	ganz unten hinter S. 235	zusetzen	:	[oben S. 376]
632,62	4. Zeile hinter S. 55	zusetzen	:	[oben S. 510]
637,75	hinter S. 37f.	zusetzen	:	[oben S. 492f.]









PA  
4011  
.H38

PA  
4011  
.H38

Hesiod.

DATE	ISSUED TO
AUG 17 '82	Gregory D. Allen LTC
9-20-82	Renew

